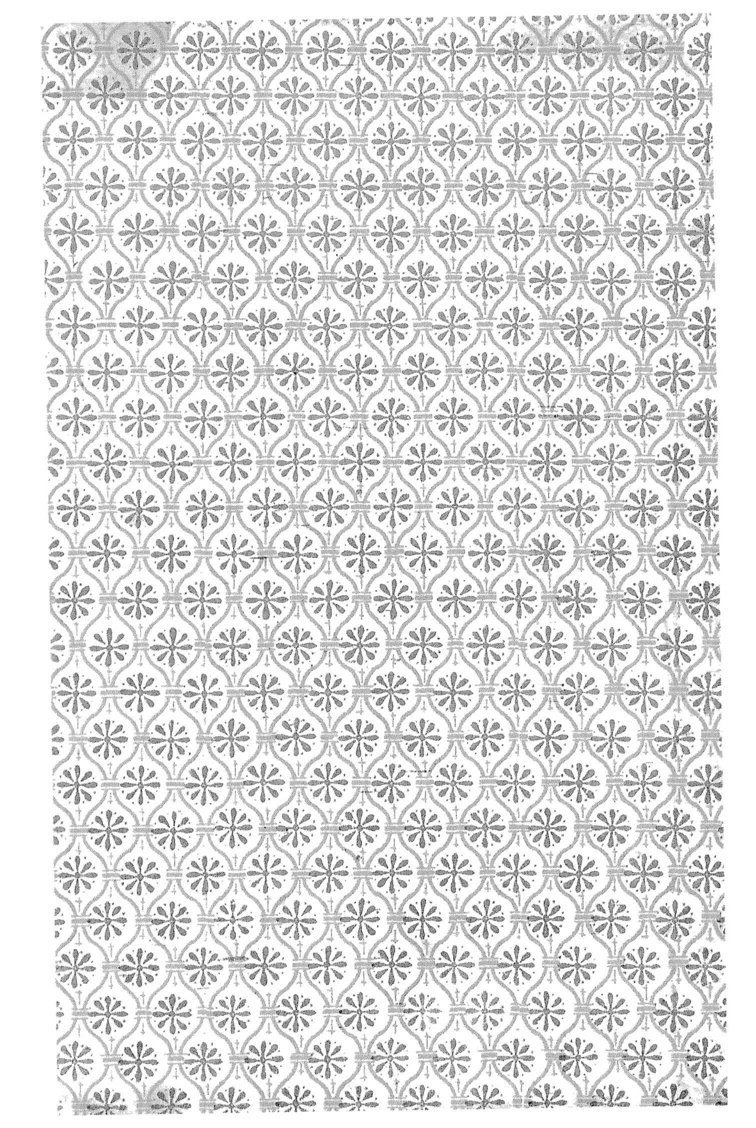
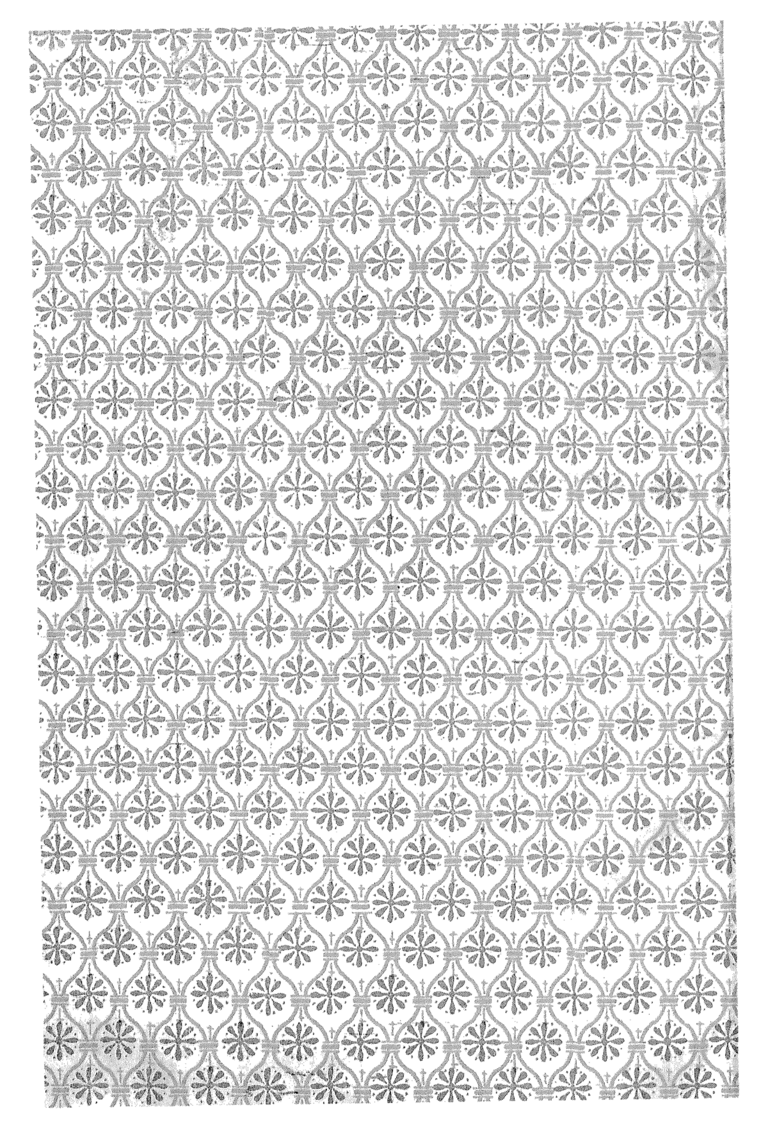

Bibliotheca Alexandrina
0156422





فهرس الجزء الثالث

من كتاب الموافقات وشرحه

كتاب الادلة

الطرف الأول فى الأدلة إجمالا

وفيه نظران

النظر الأول فى أحكام الأدلة عامه

وفيه أربع عشرة مسألة

النظر الثانى فى أحكام عوارض الأدلة

وفيه خمسة فصول

الفصل الاول فى الاحكام والتشابه

وفيه ست مسائل

الطرف الثانى فى الادلة على التفصيل

— الدليل الأول الكتاب العزيز —

وفيه أربع عشرة مسألة



الموافقات

في

أصول الشريعة

لأبي إسحق الشاطبي

وهو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

للتحرير دعاويه وكشف مراميه ، وتخريج أحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علمياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

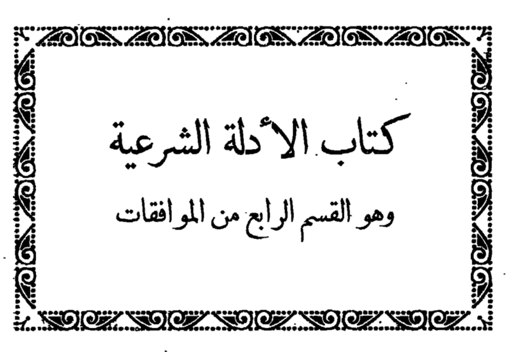
بقلم
حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط
الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه
الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الثالث

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر
لصاحبها : مصطفى محمد

المطبعة الرحمانية بمصر



كتاب الأدلة الشرعية

وهو القسم الرابع من الموافقات

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الأدلة الشرعية

والنظر فيه فيما يتعلق بها على الجملة ، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل . وهى الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . فالنظر إذاً يتعلق بطرفين .

الطرف الأول فى الأدلة على الجملة

والكلام فيها (١) فى كليات[1] تتعلق بها ، و (ب) فى العوارض اللاحقة لها والأول يحتوى على مسائل :

المسألة الأولى[2]

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات

---

(١) وسيذكرها فى أربع عشرة مسألة . وقوله (وفى العوارض) وسيذكرها فى خمسة فصول : الاحكام والتشابه ، الاحكام والنسخ ، الأمر والنهى ، العموم والخصوص ، البيان والاجمال

(٢) هذه المسألة تعتبر أما لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية ، بين بها شدة ارتباط هذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد الشرعية ، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظر للأمرين معا : فلا يستغنى بالنظر فى الجزئيات أى الأدلة التفصيلية عن النظر ـ فى الوقت نفسه ـ للقاعدة الأصولية التى تعتبر كلية لها ليعرف بها هذا الجزئى من أى مرتبة هو ، وما مقصد الشارع فى مثله ؟ كما أنه لا يستغنى بالكلية فيجريها فى الجزئيات دون أن ينظر فى الدليل الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معهما . وقد ساق المصنف تمهيداً لذلك أول المسألة . ثم بين وجه حاجة الجزئيات الى الكليات بقوله (وإذا كان كذلك

والحاجيات والتحسينات ، وكانت هـذه الوجوه مبثوثة[1] فى أبواب الشريعة

الخ) ثم بين عدم استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله (وكما أن الخ) ومد النفس فى هذا الجانب لأنه موضع التوهم ، لمخالفته المألوف فى مثله

(١) أى إن المراتب الثلاثة لاتخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها . وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات ، لافرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته ، ولا بين الامور العادية والعبادية . فلا فرق فى ذلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها ، ولابين قاعدة الغرر وقاعدة الربا مثلا . والغرض التعميم ، وأن الأدلة التفصيلية عامة شاملة ، إن لم تكن من الكتاب فمن السنة أو الاجماع أو غيرهما من الاستحسان والمصالح المرسلة باعتبار الجزئيات فى تلك الأدلة. فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة . وكما أن الأمر هكذا فى الأدلة التفصيلية فهو كذلك أيضا فى كلياتها التى أخذت من استقرائها : هى أيضا عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث ، لاتخص أدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض ، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض . بل إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئيا إضافيا ، فتضبط مقاصدها ويتبين بها طريق إجرائها والعمل بها . فكما أن الجزئيات التى هى الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة فى جميع فروع المراتب الثلاث كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقرائها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التى تندرج تحتها . فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره : لأن ذلك إنما يعقل فى فروع الأحكام لافى أصولها ، وإلا لما كانت الشريعة تامة

وهنا يخطر السؤال الذى يريد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه ، وهو أنه هل يصح إذاً للمجتهد ألا ينظر فى الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام ويكتفى بالكليات ؟ كما هو الشأن فى قواعد اللغة مثلا ، يجرى التطبيق فى كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب ، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربى المتكلم به مرفوعا ، وهكذا يكون الشأن هنا ، فيقال مثلا إن هذا الجزئى إن كان ضروريا قدم على الحاجى ، وإن كان حاجيا قدم على ما بعده . والضروريات نفسها ما كان منها متعلقا بالدين قدم على المتعلق بالنفس ، وهذا يقدم

وأدلتها ، غير مختصة بمحل دون محل ، ولا بباب دون باب ، ولا بقاعدة دون قاعدة ، كان النظر الشرعى فيها أيضاً عاماً لايختص بجزئية دون أخرى ؛ لأنها كليات تقضى على كل جزئى تحتها . وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً[١] أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلى تنتهى إليه ، بل هى أصول الشريعة ، وقد تمت ، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره . فهى الكافية فى مصالح الخلق عموماً وخصوصاً ؛ لأن الله تعالى قال (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) وقال : (ما فَرَّطْنا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) وفى الحديث : « تركتكم على الجادَّة » الحديث[٢] ! وقوله: «لايَهْلِكُ عَلَى اللهِ إلاَّ هَالِكٌ »[٣] ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل .

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات[٤] وهى أصول الشريعة فما تحتها مستمدَّة[٥]

على ما بعده منها ، وهكذا ، فيستغنى بالنظر فى الكليات عن النظر فى الدليل الشرعى الخاص على طبق قواعد النحو مثلا. وكذا يستغنى عن النظر فى الجزئيات الاضافية إكتفاء بالكليات ؟

فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على مايظن ، بل لابد منهما معاً كما بسطه . ولما كانت هذه المسألة كأصل عام فى كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هذا الباب . فلله دره ما أسد نظره ! ولقد صدق فيما يقول بعد(إن النظر فى هذه الأطراف فيه جملة الفقه) . وسيأتى لهذا المبحث بقية فى كتاب الاجتهاد فى المسألة الثالثة عشرة

(١) أى كما قال : (ولا بقاعدة دون قاعدة)

(٢) أخرجه فى التيسير عن رزين وتمامه : (منهج عليه أم الكتاب) . وفى رواية(تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها ، كونوا على دين الاعراب والغلمان فى الكتاب)

(٣) جزء من حديث رواه الشيخان كما فى الجامع الصغير

(٤) أى الحقيقية؛ كنصوص الأدلة التفصيلية . أو الاضافية ؛ كالقواعد الكلية التى تندرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها . فلذا قال (وهى أصول الشريعة فما تحتها)

(٥) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريرا وتفصيلا

من تلك الأصول الكلية — شأن[1] الجزئيات مع كلياتها فى كل نوع من أنواع الموجودات — فمن الواجب اعتبار[2] تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها . فمن أخذ بنص مثلا فى جزئى[3] معرضا عن كليه فقد أخطأ[4].

وكما أن من أخذ بالجزئى معرضاً عن كليه فهو مخطىء ، كذلك من أخذ بالكلى معرضا عن جزئيه .

و بيان ذلك أن تلقى العلم بالكلى إنما[5] هو من عَرْض الجزئيات واستقرائها ، فالكلى — من حيث هو كلى — غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات . ولأنه ليس بموجود فى الخارج ، و إنما هو مضمن فى الجزئيات ، حسبما تقرر فى المعقولات . فاذاً الوقوف مع الكلي مع الاعراض عن الجزئى وقوف[6] مع شىء لم يتقرر

للمقاصد الشرعية العامة فى المراتب الثلاث . وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب ، التى بحفظها ينتظم أمر المعاش و المعاد

(١) أى أن تكون متفرعة عنها ، داخلا فى قوامها ما اعتبر مقوما لهذه الأنواع

(٢) أى بالتحقق من اندراجها تحتها ، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الضرورى بما يدخل تحت المرتبتين الأخريين . وإلا لما صح الحكم على الجزئى

(٣) حقيق أو إضافى . أى سواء أكان دليلا خاصا من الكتاب وما معه ، أم كان قاعدة مما يندرج تحت كلى أعم منه

(٤) أى قد يدركه الخطأ . وإلا فقد يصادف الصواب ، فكثيرا ما يستدل الشخص بحديث على جزئى ولا يلتفت لكليه ويصادف الصواب . أو يقال : أخطأ فى طريق الاجتهاد ، وان لم يخطىء النتيجة

(٥) هذا بالنسبة لنفس المستقرى المثبت للكلى . أما بالنسبة لغيره الذى أخذ العلم بالكلى بعد ما تم استقراؤه من غيره فلا يقال فيه ذلك ، إلا بواسطة من أخذ عنه الكلى . أما بالنسبة إليه هو فلا توقف

(٦) راجع إلى الوجه الأول من البيان

العلم به بعد، دون العلم بالجزئى ، والجزئى[١] هو مظهر العلم به . وأيضا فإن الجزئى لم يوضع جزئيا إلا لكون[٢] الكلى فيه على التمام وبه قوامه ، فالإعراض عن الجزئى من حيث هو جزئى إعراض عن الكلى نفسه فى الحقيقة . وذلك تناقض[٣] . ولأن الإعراض عن الجزئى جملة يؤدى إلى الشك فى الكلى ، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته[٤] للكلى أو توهم المخالفة له ، وإذا خالف الكلى الجزئى — مع أنا إنما[٥] نأخذه من الجزئى — دل على أن ذلك الكلى لم يتحقق العلم به ؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئى جزءاً من الكلى[٦] لم يأخذه المعتبر جزءاً منه . وإذا أمكن هذا لم يكن بدٌّ من الرجوع إلى الجزئى فى معرفة الكلى، ودل ذلك على أن الكلى لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئى . وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن الكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك[٧] ، والجزئى كذلك أيضا ، فلا بد من اعتبارهما معاً فى كل مسألة .

فاذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ثم أتى النص على جزئى يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة ، فلا بد من الجمع فى النظر بينهما ؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك

---

(١) راجع الى الوجه الثانى منه . وكلاهما لا يخلو من نظر

(٢) ظاهر بالنسبة للجزئى الإضافى

(٣) أى الاعراض عن الجزئى مع اعتبار الكلى تناقض ، لأن الأعراض عن الجزئى إعراض عن الكلى بمقتضى تقريره ، فيكون اعتباراً للكلى وإعراضا عنه معا ، وهو تناقض

(٤) بحيث لايرد إليه بالطريق المؤدى الى تعرف أنه جزئيه ويندرج فيه

(٥) بما قدمناه لايذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض ، حيث يقول تارة (الجزئى مستمد من الكلى شأن الجزئيات مع أنواعها) وتارة يقول (الكلى مأخوذ من الجزئى) وكل صحيح بالمعنى المتقدم فى كل منهما

(٦) أى من كليه الحقيق ، وقوله (لم يأخذه المعتبر جزءا منه) أى مما ادعى أنه كليه . يعنى فلا يكون هو كليه

(٧) أى لأن اعتبار الكلى وملاحظته عند النظر فى الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع ، ولا يكون ذلك دون النظر للجزئى أيضا

الجزئى إلا مع الحفظ على تلك القواعد ، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة . فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء مااعتبره الشارع[1]. وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلى ويلغى الجزئى

فإن قيل : الكلى لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئى إلا وهو داخل تحت الكلى ؛ لأن الاستقراء قطعى إذا تم.[2] فالنظر الى الجزئى بعد ذلك عناء ، وفرض مخالفته غير صحيح . كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلا بالاستقراء معنى الحيوانية ، لم يصح أن يوجد إنسان الا وهو حيوان . فالحكم عليه بالكلى حكم قطعى لايتخلف، وجد أولم يوجد ، فلا اعتبار به فى الحكم بهذا الكلى ، من حيث إنه لايوجد إلا كذلك. فإذا فرضت المخالفة فى بعض الجزئيات فليس بجزئى له ، كالتماثيل وأشباهها . فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل فى الضروريات معتبرٌ شرعا ، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة ، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه ، فنحكم به على كل جزئى فرض عدم الاطلاع عليه ؛ فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزان ، لايخالفه على حال ؛ إذ لايوجد بخلاف ماوضع (وَلو كانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لوَجَدُوا فيه اختِلافاً [3] كثيراً) فما فائدة اعتبار

---

(١) أى مما تضمنته القواعد . واذا فالقواعد معتبرة لم يهدمها هذا النص فى هذا الجزئى ، ولكن هذا لايقضى باعتبار الكلى وحده مطردا ويلغى الجزئى . فلابد من اعتبار الكلى فى غير موضع المعارضة حتى لايهدر الكلى ولا الجزئى . وسيأتى له بيان وتمثيل

(٢) قال بعضهم وتمامه بالنظر فى الأدلة الجزئية ، وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر المعنوى الذى لايثبت بدليل خاص ، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة وتقدم أن الاكثرى معتبر فى الشريعة اعتبار القطعى العام ، وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لايخرجه عن كونه كليا ؛ لأنه إذا خرج عن ضرورى مثلا فانما يخرج لحاجى أو كمالى لعارض لا لذاته . ولا يتجاوز الاصول الثلاثة اهـ

(٣) بحيث تكون الأشياء يجمعها كلى واحد ، وتكون من واد واحد ، ومع ذلك تتعارض أحكامها وتتنافى . وذلك غير واقع فى الشريعة قطعا

الجزئي بعد حصول العلم بالكلي ؟

فالجواب أن هذا صحيح على الجملة . وأما في التفصيل فغير صحيح ؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر ، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة ، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها ، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة . فيكون اعتبارها على الاطلاق خرماً للقاعدة نفسها ؛ كما قالوا في القتل بالمُثَقَّل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص ، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدد . وكذلك الحكم في اشتراك[1] الجماعة في قتل الواحد . ومثله[2] القيام

---

(١) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة في رجل واحد قتلوه غيلة ، لأنه رضى الله عنه أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص ، وهذه قد يقف العقل دونها فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظا للنفس . فهذا اجتهاد عمر حيث قال : (لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا) لأنه فهم جهة الحفظ التي قد يقف فيها غيره . على أنه رضى الله عنه كان مترددا فيه حتى قال له علي : أرأيت لو اشترك جماعة في سرقة ، أكنت تقطعهم ؟ قال : نعم . قال : فكذا هنا . فحكم بالقتل . أما القتل بالمثقل فقد ورد فيه قصة اليهودي الذي قتل الجارية على أوضاح لها بحجر ، فرضخ رسول الله رأسه بحجرين قتل بهما . فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص ، ثم لايتوهم فيه عدم القصاص لمانع يرجع لحفظ النفس . وكذلك قال ابن الحاجب إنه ثبت بالقياس على المحدد . وكأنه لم يكتف بالنص الذي أشرنا اليه في الحديث لمانع في الحديث . ولا يعترض بأنه من باب القياس في الأسباب وهو ممنوع . لأن السبب واحد ، وهو القتل العمد العدوان ، فلا قياس في السبب

(٢) فالمحافظة على الضروري وهو الدين هنا في الصلاة مثلا إذا جرى الأمر فيها لنهايتها ولو أدى الى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضروري ما كان يرخص في القعود مثلا للمريض . ومثله يقال في فطر رمضان للمريض القادر بمشقة ، فلو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات ويلتفت اليها في الاستنباط واكتفى بأصل الحفظ للضروري لما كان هذا الترخص . ولو لم يكن لأدى الى الضيق والحرج

فى الصلاة مثلا مع المرض ، وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر والنواهى ، إعمالا لقاعدة الحاجيات فى الضروريات . ومثل ذلك المستثنيات[1] من القواعد المانعة ؛ كالعرايا ، والقراض ، والمساقاة ، والسلم ، والقرض ، وأشباه ذلك . فلو اعتبرنا الضروريات كلها[2] لأخلّ ذلك بالحاجيات أو بالضروريات[3] أيضاً . فأما إذا اعتبرنا فى كل رتبة جزئياتها ، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات ؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ، ويخصص بعضها بعضاً . فإذا كان كذلك فلابد من اعتبار الكل فى مواردها وبحسب أحوالها

وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك[4] مالا تدركه العقول إلا بالنص عليه . وهو أكثر مادلت عليه الشريعة فى الجزئيات ؛ لأن العقلاء فى الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء[5] بمقتضى أنظار عقولهم ، لكن على وجه لم يهتدوا به الى العدل فى الخلق والمناصفة بينهم ، بل كان مع ذلك الهرْجُ واقعاً ، والمصلحة تفوِّت مصلحة أخرى ، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد . فجاء الشارع باعتبار المصلحة

المرفوع قطعا . فقد نظر الى قاعدة الحاجيات فى هذه المسائل مع أنها فى موضوع الضروريات

(١) هذا بناء على أن البيع والاجارة من الضرورى ولم يجر المحافظة على الضرورى فيهما ، للنهاية . بل أعملت قاعدة رفع الحرج التى هى الخاصية للحاجيات ، فاستثنيت من القواعد التى تقتضى منعها كالغرر فى القراض والمساقاة وهكذا

(٢) أى بحيث نلتزم الوفاء بها فى كل جزئياتها لأخل ذلك بالحاجيات فى كثير من جزئياتها ، فيقع الحرج المنبوذ فى الشريعة ، وقد يخل ذلك بالضرورى نفسه

(٣) أى قد يؤدى الأخذ بالمحافظة على ضرورى الى الاخلال به نفسه أو بضرورى آخر . مثال الأول إذا لم نبح التيمم للمريض خشية المرض أو زيادته فقد يؤدى الوضوء الى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأسا ، أو لا يستطيعها بالمقدار الذى يستطيعه لو تيمم . ومثال الثانى ظاهر

(٤) أى من المحافظة على المراتب فى جزئياتها ومواردها ما يشتبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه الا بالنص

(٥) الضروريات ومكملاتها

والنَّصَفة المطلقة فى كل حين ، و بيّن من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة ؛ كما فى استثناء العرايا ونحوه . فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفاسد ، ولفاتت مصالح ، وهو مناقض لمقصود الشارع . ولأنه من جملة المحافظة على الكليات ؛ لأنها يخدم بعضها بعضاً ، وقلما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها . وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم ، حسبما هو مبين فى كتاب الترجيح . والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن[1] هذا على الكمال

فالحاصل أنه لابد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها ، و بالعكس. وهو منتهى[2] نظر المجتهدين بإطلاق ، واليه ينتهى طَلَقُهم فى مرامى الاجتهاد

وما قرر فى السؤال على الجملة صحيح ؛ إذ الكلى لا ينخرم بجزئى ما ، والجزئى محكوم عليه بالكلى ، لكن بالنسبة الى ذات الكلى والجزئى ، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة ؛ فإن الإنسان مثلا يشتمل على الحيوانية بالذات وهى التحرك بالإرادة ، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره ، فالكلى صحيح فى نفسه ، وكون جزئى من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلى فيه أمر خارج . ولكن الطبيب إنما ينظر فى الكلى بحسب جريانه فى الجزئى أو عدم جريانه ، و ينظر[3] فى الجزئى من حيث يرده الى الكلى بالطريق المؤدى لذلك .

(١) فاذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة ، وهى النصوص والأقيسة ، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء فى رواية تفاصيل كلام العرب مثلا

(٢) إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة ، فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع فى مثله على العموم ، فينضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص

(٣) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا و دواؤه كذا . ولكن هل الشخص الذى يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض ؟ هذا نظره الأول . فاذا وجدها كذلك وعرف أن الكلى متحقق فيه لابد له من النظر للجزئى أيضا نظرة ثانية : أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء ؟ فيخفف ، أو يمزج

فكما لا يستقل الطبيب بالنظر فى الكلى دون النظر فى الجزئى من حيث هو طبيب ، وكذلك بالعكس ، فالشارع هو الطبيب الأعظم ، وقد جاء فى الشريعة فى العسل أن فيه شفاء للناس ، وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة ، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه ، حصل هذا بالتجربة العادية التى أجراها الله فى هذه الدار ، فقيد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة ، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين ، وهى امتناع أن يأتى فى الشريعة خبر بخلاف مُخبَره ، مع أن النص لا يقتضى الحصر فى أنه شفاء فقط ، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا[١] بها على الجزئى ، واعتبروا الجزئى[٢] أيضاً فى غير الموضع المعارض ، لأن العسل ضارٌ لمن غلبت عليه الصفراء ، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء ، أو فيه له شفاء

ولا يقال : إن هذا تناقض ؛ لأنه يؤدى إلى اعتبار الجزئى وعدم اعتباره معاً لأنا نقول : إن ذلك من جهتين[٣] ، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل[٤] جزئى وفى كل حال ، بل المراد بذلك أنه يعتبر[٥] الجزئى إذا لم تتحقق استقامة الحكم

بغيره . وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئى الخاص إلى ما يناسبه من كلى الأدوية فلا يجرى عليه الدواء المعروف لكلى المرض بمجرد أنه دواء لكلى مرضه ، بل لابد من النظر فى حالة الشخص أولا . فكذا الأمر هنا . وقد أحسن كل الاحسان فى التمثيل

(١) فقالوا إنه شفاء قطعا

(٢) فبهذا الجزئى من التجربة فى بعض الاشخاص وإحداثه الضرر قالوا إن الكلى لا يجرى اطراده على استقامة ، فيستثنى موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلا . فقد أعملوا كلا منهما

(٣) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلى ؛ لأنه لا يتأتى وهو جزئى أن يخالف حكم الكلى . ولكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه ، كما قيل فى المرض المقترن بعلة أخرى ، فانها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء فى المثال

(٤) أى بل بعض الجزئيات فى بعض الأحوال قد يأخذ حكما غير حكم الكلى

(٥) معنى اعتبار الجزئى الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلى الذى هو القاعدة الأصولية التى أخذت من الاستقراء للأدلة . ومعنى اعتبار الكلى

بالكلى فيه ، كالعرايا وسائر المستثنيات . ويعتبر الكلى فى تخصيصه للعام الجزئى، أو تقييده لمطلقه ، وما أشبه ذلك ، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئى على الإطلاق . وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر ، وقد مرّ منه أمثلة فى أثناء المسائل . فلا يصح إهمال النظر فى هذه الأطراف ؛ فإن فيها جملة الفقه ، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ مَن أخطأ . وحقيقته [1] نظر مطلق فى مقاصد الشارع ، وأن تَتَبُّعَ نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب ، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة ، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

كل دليل شرعى إما أن يكون قطعيا [2] أو ظنيا . فإن كان قطعيا فلا إشكال

تخصيصه للدليل الشرعى التفصيلى العام أو تقييده لمطلقه ، كما فى المثال السابق ، حيث أعملت القاعدة الكلية وهى امتناع أن يأتى فى الشريعة خبر بخلاف مخبره ، فقيدوا بها المطلق الوارد فى نفع العسل من مرض الاسهال، بحيث لا يكون اخلالا بالدليل المطلق أو العام الوارد فى هذا الجزئى، وهو جزئى نفع العسل فى الاسهال . ولا يشتبه عليك الأمر فتفهم أن كلمة العام تنافى كلمة الجزئى المجعول صفة له . لان عمومه جاء له من كون الدليل الشرعى التفصيلى الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام ، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئى ، كصلاة ، أو زكاة ، أو بيع ، أو نكاح ، أو دواء مرض ، كمثاله . بخلاف أصل القاعدة الاصولية فانها لا تخص بابا دون باب ، كقاعدة (الأمر بالشىء ليس أمراً بالتوابع) مثلا . وبه يتبين أن العبارة كلها محررة

(١) أى فلا بد من النظر المطلق فى مقاصد الشرع بواسطة الكليات ، ولابد من تتبع النصوص أيضا مع ذلك وهى الجزئيات . وبالامرين معا تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع . وما أصعب هذا العمل ! وبه يعرف المدعون للاجتهاد من هؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم

(٢) أى يكون قطعى الدلالة ، سواء أكان قطعى السند بأن كان لفظه متواترا أم كان متواتراً تواتراً معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لا شك فيه . ولا يكفى فى ذلك مجرد تواتر اللفظ إذا كان ظنى الدلالة .

فى اعتباره ؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، واجتماع الكلمة ، والعدل ، وأشباه ذلك . وإن كان ظنيا فإما أن يرجع إلى أصل قطعى أولا . فإن رجع إلى قطعى فهو معتبر أيضا . وإن لم يرجع وجب التثبت فيه ، ولم يصح إطلاق القول بقبوله ، ولكنه قسمان قسم يضاد أصلا ، وقسم لا يضاده ولا يوافقه ، فالجميع أربعة أقسام

(فأما الأول) فلا يفتقر إلى بيان

(وأما الثانى) وهو الظنى الراجع إلى أصل قطعى فإعماله أيضاً ظاهر ، وعليه عامة أخبار الآحاد ، فإنها بيان للكتاب ، لقوله تعالى : (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ومثل ذلك ماجاء فى الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى ، والصلاة ، والحج ، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب . وكذلك ماجاء من الأحاديث فى النهى عن جملة [١] من البيوع والربا وغيره ، من حيث هى راجعة إلى قوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) وقوله تعالى: (لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) الآية ! إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد ، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية . ومنه أيضا قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضَرَرَ ولا ضِرَار » [٢] فإنه داخل تحت أصل قطعى فى هذا المعنى ، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه فى الشريعة كلها ، فى وقائع جزئيات [٣] ، وقواعد كليات [٤] ؛ كقوله تعالى : (ولا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا) (وَلا تُضَارُّوهُنَّ

والظنى مايقابل ذلك . وهذا فى الكتاب والسنة ظاهر . والاجماع أيضاً منه ظنى وقطعى أما القياس فكله ظنى ، ولا يتأتى فيه القطع مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين فقوله . (كل دليل) ليس على عمومه لأنه لايجىء هذا التقسيم فى القياس كما عرفت

(١) وهى كثيرة كالمحاقلة والمخاضرة والملامسة والمنابذة والمزابنة وغيرها

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

(٣) كما فى الآيات الثلاث

(٤) كما فى التعدى على النفوس وما بعده ، فانه ــ كما قال ــ معنى فى غاية العموم فى

لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ) (لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِهَا) الآية ! ومنه النهى عن التعدى على النفوس والاموال والاعراض ، وعن الغصب والظلم ، وكل ماهو فى المعنى إضرار أو ضرار . ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال ، فهو معنى فى غاية العموم فى الشريعة لامراء فيه ولا شك . واذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك[1]

(وأما الثالث) وهو الظنى المعارض لأصل قطعى ولا يشهد له أصل قطعى[2] فمردود بلا إشكال . ومن الدليل على ذلك أمران : « أحدهما » أنه مخالف لأصول الشريعة ومخالف أصولها لا يصح ؛ لأنه ليس منها ، وما ليس من الشريعة كيف يعد منها؟ « والثانى » أنه ليس له ما يشهد بصحته ، وما هو كذلك ساقط الاعتبار ، وقد مثلوا هذا القسم فى المناسب الغريب[3] بمن أفتى[4] بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء ،

الشريعة لاشك فيه فهو قطعى فى قواعد كليات . وحديث (لا ضرر ولا ضرار) راجع له ، فهو من الظنى الراجع الى قطعى

(١) الا النادر الذى يكون غالبا فى الاخبار ؛ كما فى القصص عن بنى اسرائيل مثلا ، وأحاديث الملاحم والفتن ، وأشراط الساعة ونحوها ، كأحاديث (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود) (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزا وكرمان من الأعاجم) . وسيأتى له حديث (القاتل لا يرث) وأنه لا يرجع لأصل قطعى

(٢) ظاهره ولو شهد له أصل ظنى . وعليه يكون قوله (ليس له ما يشهد له بصحته) أى قطعى ؛ لأنه الذى يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعى فانه لا يعقل تعارض قطعيين . فان وجد ماظاهره ذلك أول كما سيأتى له فى مسألة رؤية البارى

(٣) الغريب نوعان : نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل ، فهو رابع أربعة أقسام المناسب . ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل : الغريب ، ومعلوم الالغاء ، والملائم . فالغريب ومعلوم الالغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق . وفى الملائم منه خلاف . أما الغريب الذى هو قسم رابع للمناسب فلايقال فيه دل الدليل على الغائه ، فان ذلك إنما هو فى أقسام المرسل . وسيأتى للمؤلف فى الكلام عن القسم الرابع أنه أعمله العلماء فى باب القياس . فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة ، الذى قالوا فيه وفى معلوم الالغاء إنهما مردودان اتفاقا ، إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور — وهو إيجاب الشهرين — مثالا لمعلوم الالغاء لا للغريب . فليراجع المقام فى كتب الأصول

(٤) أفتى بعض العلماء ملكا جامع فى رمضان بصيام شهرين ، فأنكر عليه ،

على من ظاهر من امرأته ، ولم يأت الصيام فى الظهار الا لمن لم يجد رقبة . وهذا القسم على ضربين : (أحدهما) أن تكون مخالفته للأصل قطعية ، فلا بد من رده . « والآخر » أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن [1] من جهة الدليل الظنى ، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعيا ، وفى هذا الموضع مجال للمجتهدين؛ ولكن الثابت فى الجملة أن مخالفة الظنى لأصل قطعى يسقط اعتبار الظنى على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه

والظاهرى — و إن ظهر من أمره ببادىء الرأى عدم المساعدة فيه — فمذهبه راجع فى الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل ؛ لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولاتناقض (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً) . و إذا ثبت هذا فالظاهرى لاتناقض [2] عنده فى ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى : أما على اعتبار المصالح فإنه يزعم أن فى المخالف مصلحة ليست فى الآخر ، علمناها أوجهلناها ؛ وأما على عدم اعتبارها فأوضح ، فان للشارع أن يأمر و ينهى كيف شاء ، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير .

فاذا تقرر هذا فقد فرضوا فى كتاب الأخبار مسألة مختلفاً فيها ، ترجع إلى الوفاق فى هذا المعنى ، فقالوا : خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على

فقال : لو أمرته بالعتق لسهل عليه بذل ماله فى شهوة فرجه . فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التى يقصدها الشارع ، لكنه ضد الدليل الشرعى فى تأخر الصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر . وقوله (فلا بد من رده) أى كمثاله هذا

(١) أى بأنه ليس مخالفاً للقطعى . وهذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقطعى مخالفة قطعية . فالنفى منصب على القيد ، أو عليه والمقيد جميعاً . وسيأتى له ما يصح أن يكون أمثلة له . وتطرق الظن الى الظنى يكون بحمل الظنى على معنى لا يخالف القطعى

(٢) أى فكل منهما صحيح ولا تعارض

الكتاب ؟ أم لا ؟ فقال الشافعى : لا يجب ، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب . وعند عيسى بن أبان يجب ، محتجا بحديث فى هذا المعنى ، وهو قوله : « إذا رُوى لكم حديثٌ فاعرِضوه على كتاب الله ، فإن وافقَ فاقبَلُوه ، وإلا فرُدُّوه » [1] فهذا الخلاف — كما ترى — راجع إلى الوفاق [2] وسيأتى تقرير ذلك فى دليل السنة إن شاء الله تعالى

وللمسألة [3] أصل فى السلف الصالح ، فقد ردّت عائشة رضى الله تعالى عنها حديث [4] « إنَّ الميّتَ ليُعذَّبُ ببُكاء أهلِه عليه » بهذا الأصل نفسه ، لقوله تعالى: (ألاَّ تزرُ وازرةٌ وِزْرَ أُخْرَى وأن لَيْسَ لِلإنسانِ إلاّ ماسَعَى) . وردّت حديث [5] رؤية النبى صلى الله عليه وسلم لربه ليلة الاسراء ؛ لقوله تعالى: (لاتُدْرِكُهُ

---

(١) أقرب الروايات الى هذه ما ذكره الصاغانى فى رسالة الموضوعات : (اذا رويتم — ويروى اذا حدثتم — عنى حديثا فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق فاقبلوه وإن خالف فردوه) وحكم عليه بالوضع . وهناك روايات أخرى تخالف هذه فى الالفاظ . وفى جميعها مقال

(٢) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقا ، ويرد ما كان مخالفا . والخلاف بينهما فى الطريق لمعرفة ذلك

(٣) وهى أن مخالفة الظنى لاصل قطعى تسقط اعتبار الظنى

(٤) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣١) حديث (ان الميت يعذب ببكاء الحى) عن الستة — والرواية التى هنا أخرجها ابن حجر فى التلخيص الحبير ، وقال : هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر بهذا . ولهما عن عمر (ان الميت يعذب ببكاء الحى) . أقول : وهذه الرواية الثانية رواها فى كنوز الحقائق عن أحمد أيضاً

(٥) ذكر ابن اسحق أن ابن عمر أرسل الى ابن عباس يسأله : هل رأى محمد ربه ؟ فقال : نعم . والاشهر عنه — أى عن ابن عباس — أنه رأى ربه بعينه ، روى عنه ذلك من طرق بأسانيد متعددة ، اقتضت الشهرة . ومن ذلك ما رواه الحاكم والنسائى والطبرانى أن ابن عباس قال : إن الله اختص موسى بالكلام ، وابراهيم بالخلة ، ومحمداً بالرؤية اهـ من الشفاء مع شرحه لمنلا على

الأبصار) و إن كان عند غيرها غير مردود ، لاستناده[١] إلى أصل آخر لايناقض الآية ، وهو ثبوت رؤية الله تعالى فى الآخرة بأدلة قرآنية وسنّية تبلغ القطع ، ولا فرق فى صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة . وردّت هى وابنُ عباس خبرَ أبى هريرة فى غسل اليدين قبل إدخالهما فى الإناء ، استنادا إلى أصل مقطوع به ، وهو رفع الحرج ومالا طاقة به[٢] عن الدين . فلذلك قالا : فكيف يصنع بالمهراس ؟ وردّت أيضاً خبر[٣] ابن عمر فى الشؤم ، وقالت : إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدّث عن أقوال الجاهلية ؛ لمعارضته الأصل القطعى : أن الأمر كله لله ، وأن شيئا من الأشياء لا يفعل شيئا ، ولا طِيَرة ولا عدوى . ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج الى الشأم ، فأخبر أن الوباء قد وقع بها ، فاستشار المهاجرين

---

(١) أى فهو وإن عارض أصلا قطعياً إلا أنه يشهد له أصل قطعى . على أنه قد ينازع فى قطعية الدلالة فى آية (لاتدركه الابصار) فلا يكون مما نحن فيه

(٢) تقدم فى المشقات تقييدها بأن تكون غير معتادة فى مثل العمل المفروض . ومثل إمالة الاناء لا يظهر فيها ذلك ؛ فانها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلا واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات . فقد يقال إن هذا من القسم الثانى الذى لم يتحقق كونه قطعيا ، لان ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعا ؛ وقد علمت ما فيه . وقولها : فكيف يصنع بالمهراس ؟ إذا كان هو ما يسع ماء كثيراً فليس إناء وضوء ، فلا تظهر شبهة إقتضائه للحرج ، لان الحديث فى الاناء المعتاد للوضوء ، وهو الذى يسع ماء قليلا يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه . وقد قال الحافظ لا وجود لردهما عليه فى شىء من كتب الحديث ، وإنما الذى قاله له رجل يقال له قين الاشجعى . راجع شرح التحرير فى مسألة (معارضة القياس لخبر الواحد)

(٣) (إنما الشؤم فى ثلاثة : فى الفرس ، والمرأة ، والدار) رواه أبو داود وابن ماجه والبخارى ، وقد فهموه على أنه قلة البركة . فشؤم المرأة أن لاتلد، والفرس ألا يغزى عليها فى سبيل الله ، والدار ألا يسمع فيها الأذان وتعطل عن الجماعات . وليس الحصر حقيقيا . وعليه فتكون المعارضة ظنية لاقطعية

والأنصار ؛ فاختلفوا عليه إلا مُهاجِرةَ الفتح . فانهم اتفقوا على رجوعه ، فقال أبو عبيدة : « أفِراراً من قَدَر الله ؟ » . فهذا استناد فى رأى اجتهادى إلى أصل قطعى، قال عمر : « لو غيرُك قالها يا أبا عبيدة ! نعم ، نفِرُّ من قدر الله إلى قدر الله » . فهذا استناد إلى أصل قطعى أيضا ، وهو أن الأسباب من قدر الله ، ثم مثّل ذلك برعى العُدوة المجدبة والعُدوة المخصبة ، وأن الجميع بقدر الله ، ثم أخبَر بحديث[1] الوباء الحاوى لاعتبار الأصلين

وفى الشريعة من هذا كثير جدا ، وفى اعتبار السلف له نقل كثير

ولقد اعتمده مالك بن أنس فى مواضع كثيرة لصحته فى الاعتبار . ألا ترى إلى قوله فى حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً : « جاء الحديث ولا أدرى ما حقيقته ؟ » وكان يضعّفه ويقول : « يؤكل صيده، فكيف يكره لعابه ؟[2] » وإلى هذا المعنى أيضا يرجع قوله فى حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره : « وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه » إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ؛ ولو شرط أحدٌ الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعا ، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطا بالشرع ؟[3] فقد رجع إلى أصل إجماعى . وأيضاً فإن قاعدة الغرر والجهالة

---

(١) (لا عدوى ، ولا طيرة ، ولا هامة ، ولا صفر . وفر من المجذوم فرارك من الأسد) فنى نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية ، من استقلال الأسباب بالتأثير . وفى إثباته إشارة إلى أن الجذام من الاسباب التى أجرى الله العادة بافضائها إلى المسببات

(٢) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعى، وهو طهارة فمه . ومع ذلك فما بال العدد؟ وما بال التراب ؟ مع أنهما لا يراعيان فى غسل النجس ، هذا وقد ظهر الوجه ، وهو اكتشاف المادة السمية فى لعاب الكلب بسبب لعقه لدبره بلسانه كثيراً، وفى برازه الجرثومة المرضية (الميكروب) الذى متى انتقل من حيوان إلى آخر أضر به .

(٣) ولو كان جائزاً أصله لكان جائزاً شرطه . كل شرط ليس فى كتاب الله فهو رد .

قطعية ، وهى تعارض هذا الحديث[١] الظنى

فإن قيل : فقد أثبت مالك خيار المجلس فى التمليك [٢]

قيل : الطلاق يعلّق على الغرر ، ويثبت فى المجهول [٣] ، فلا منافاة بينهما ، بخلاف البيع .

ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث[٤] : « مَن ماتَ وعليه صَومٌ صامَ عنه وليُّه » وقوله : « أرأيتِ لو كان على أبيكِ دين » الحديث[٥] لمنافاته للأصل القرآنى الكلى [٦] ، نحو قوله : (ألاَّ تَزِرُ وازِرةٌ وِزرَ أُخْرَى وأن لَيسَ للانسان إلاَّ ماسَعَى) كما اعتبرته عائشة فى حديث ابن عمر . وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التى طبخت من الابل والغنم قبل القسم ، تعويلا على أصل رفع الحرج الذى يعبر عنه بالمصالح المرسلة ، فأجاز أكل الطعام [٧] قبل القسم لمن احتاج

---

(١) (المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر اختر ، وربما قال أو يكون بيع خيار) أخرجه الستة . رواه عنهم فى التيسير . والكلام مستوفى فى هذا المقام بشرح الزرقانى على الموطأ

(٢) تمليك الزوج لزوجته عصمتها ، فله الرجوع مادام فى المجلس

(٣) فانه يصح أن يطلقها على مافى قبضة يدها وهو مجهول ، بخلاف البيع فالجهل فيه ضار

(٤) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣٢)

(٥) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣٢)

(٦) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات . وهو قطعى أيضا مبثوث فى الشريعة .

(٧) الطعام نوعان : إبل ذبحت أو غنم ذبحت من الغنيمة قبل قسمها . وهذه هى التى ورد فيها الامر باكفاء القدور وأنه صلى الله عليه وسلم جعل يمرغ اللحم فى التراب . وهذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره ؛ فأجازه مالك تعويلا على الاصول المرعية ، ولم يعول على هذا الخبر لمخالفته تلك الاصول . أما الطعام الآخر كالشحم والزيت والعسل فانه مباح بالنص المؤيد بالقواعد ، فقد وجد عبد الله بن

اليه . قاله ابن العربي . ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث [١] فيه ، تعويلا على أصل [٢] سد الذرائع [٣] . ولم يعتبر فى الرضاع خمسا ولاعشرا؛ للأصل [٤] القرآنى فى قوله : (وأُمَّهاتُكم اللاتى أرْضَعْنَكم وأخواتُكم مِنَ الرَّضاعة) وفى مذهبه من هذا كثير

وهو أيضا رأى أبى حنيفة فانه قدم خبر [٥] القهقهة فى الصلاة على القياس ، إذ لا إجماع فى المسألة . ورد خبر [٦] القرعة لأنه يخالف الأصول ، لأن الأصول

المغفل جرابا من الشحم فى غزوة خيبر ، واختص به بمحضره صلى الله عليه وسلم ولم ينهه عن ذلك

(١) (من صام رمضان وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر) أخرجه مسلم والترمذى وأبو داود والنسائى

(٢) أى وسد الذرائع أصل مقطوع به فى بعض أنواعه وتقدم أنه ثلاثة أنواع

(٣) أى الوسائل إلى المنهى عنه ، وهو هنا ظن وجوبها . وقد شنع الشوكانى فى هذا تشنيعاً شنيعا على مالك وأبى حنيفة حتى قال : إن قولهما باطل لا يصدر عن عاقل . اه وما أجدره بأن يقال له هذا القول ، كما يعلم ذلك من مراجعة الزرقانى على الموطأ ، وكتاب مجموع الامير فى فقه مالك

(٤) ليس هذا معارضا . إنما هو بيان للمجمل ، أو تقييد للمطلق . فلعل له وجها غير هذا .

(٥) وهو أن أعمى تردى فى بئر والنبى عليه السلام يصلى بأصحابه ، فضحك بعضهم فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة . قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس ، قياس القهقهة فى الصلاة عليها خارج الصلاة ، وهى لا تنقض الوضوء خارجها . وأيضا ليست حدثا ، لانه ما يخرج من أحد السبيلين ، قال الاحناف لان القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبرى . وبعد فهذا ليس من موضوع المسألة ، وهو رد الظنى لمخالفته القطعى ؛ بل من العمل بظنى هو الخبر ، فى مقابلة ظنى هو القياس ، لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر

(٦) الذى تضمن أنه صلى الله عليه وسلم أقرع بين ستة مماليك أعتقهم سيدهم عند موته ولا مال له سواهم ، فخرجت القرعة لاثنين فأجازعتقهما وأبقى الاربعة أرقاء

قطعية وخبر الواحد ظنى ، والعتقُ حَلَّ فى هؤلاء العبيد ، والإجماع منعقد على أن العتق بعد مانزل فى المحل لا يمكن رده ، فلذلك رده . كذا قالوا . وقال ابن العربى : إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به ؟ أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : لايجوز العمل به ، وقال الشافعى يجوز ، وتردد مالك فى المسألة — قال : ومشهور قوله والذى عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به ، وإن كان وحده تركه . ثم ذكر مسألة مالك فى ولوغ الكلب ، قال [١] لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين : « أحدهما » قول الله تعالى : (فَكُلُوا مِما أَمْسَكْنَ عليكم) « الثانى » أن علة الطهارة هى الحياة ، وهى قائمة فى الكلب . وحديث العرايا [٢] إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف . وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر ، لتلك العلة أيضا . قال ابن عبد البر : كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبى حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول ، قال لأنه كان يذهب فى ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعانى القرآن ، فما شذ من ذلك ردّه وسماه شاذا . وقد رد أهل العراق مقتضى حديث [٣] المصراة وهو قول مالك ، لما رآه مخالفا للأصول ، فإنه قد خالف أصل [٤] « الخراج بالضمان [٥] » ولأن متلف الشىء إنما يغرم مثله

---

(١) أى تعليلا لقول مالك السابق : (جاء الحديث ولا أدرى ماحقيقته ؟)

(٢) تطبيق على قوله (إن عضدته قاعدة أخرى عمل به)

(٣) عن أبى هريرة قال قال رسول الله عليه وسلم : (لاتصروا الابل والغنم . ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعا من تمر) أخرجه الستة (تيسير)

(٤) فكان مقتضى هذا الأصل الا يدفع شيئا ما، لأنه ضامن ، والغلة بالضمان. والأصل الآخر أن متلف الشىء الخ وهو يقتضى ألا يدفع فى اللبن قل أوكثر صاعا بل يدفع اما لبنا بمقداره ، أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت ، ولا يتقيد بالصاع ، ولا بالتمر

(٥) لفظ حديث أخرجه أصحاب السنن ، وفسره الترمذى بأن يشترى الرجل العبد

أو قيمته، وأما غُرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا . وقد قال مالك فيه : إنه ليس بالموطأ ولا الثابت ، وقال به فى القول الآخر ، شهادةً بأن له أصلا متفقا عليه يصح رده اليه ، بحيث لايضاد هذه الأصول الأخر . واذا ثبت هذا كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله .

(وأما الرابع) — وهو الظنى الذى لايشهد له أصل قطعى ولا يعارض أصلا قطعيا — فهو فى محل النظر ، وبابه[1] باب المناسب الغريب . فقد يقال : لايقبل ؛

يستغله ثم يظهر به عيب فيرده ، فالغلة للمشترى ، لأن العبد لو هلك هلك فى ضمانه، ونحو هذا يكون فيه الخراج بالضمان اهـ يعنى وهو يقتضى أن اللبن للمشترى فكيف يرد عنه الصاع من التمر؟ وقد اجيب عنه (أولا) بأن حديث المصراة أقوى من حديث الخراج بالضمان (وثانيا) بأن اللبن المصرّى كان حاصلا قبل الشراء فى ضرعها ، فليس من الغلة التى إنما تحدث عند المشترى ، فلايستحقه المشترى بالضمان فلابد من قيمته وانما كانت صاعا محددا ومن تمر لما يعلم من مراجعه شرح نيل الأوطار للشوكانى مبسوطا ، ومن أعلام الموقعين موجزاً مضبوطا . فلذلك قال بأن له أصلا متفقا عليه لا يضاد هذه الأصول الأخر. والمعول عليه عند المالكية أنه يرد صاعا من غالب قوت البلد . وقالوا ان التمر فى الحديث لأنه كان غالب قوت المدينة .

(١) أى أنه شبيه به وهو ما ثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه ، لكن لم يثبت بنص أو اجماع إعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم والا لكان ملائما ، وانما ثبت بالقياس ، ومثاله أن يقال فى البات فى مرض الموت لئلا ترث زوجته : يعارض بنقيض قصده ، فترث ، قياساً على القاتل ليرث ، فحكم بعدم إرثه . والجامع كونهما فعلا محرماً لغرض فاسد . فهو مناسب غريب ، فى ترتيب الحكم عليه مصلحة ، وهو زجرهما عن الفعل الحرام ، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم ، بل إنما ثبت بالقياس المشار اليه . وبهذا البيان تفهم ان معنى قوله (وقد وجد منه فى الحديث الخ) أى وجد من القسم الرابع حديث القاتل لايرث ، فانه ظنى لم يشهد له ولم يرده أصل قطعى ، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب ،

لأنه إثبات شرع على غير ماعهد فى مثله ، والاستقراء يدل على أنه غير موجود ، وهذان يوهنان التمسك به على الإطلاق ؛ لأنه فى محل الريبة ، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته ؛ ولأنه — من حيث لم يشهد له أصل قطعى — معارض لأصول الشرع ، إذ كان عدم الموافقة مخالفة ، وكل ما خالف أصلا قطعيا مردود ، فهذا مردود .

ولقائل أن يوجه الإعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت فى تفاصيل الشريعة ، وهذا فرد من أفراده ، وهو وإن لم يكن موافقا لأصل فلا مخالفة فيه أيضا ، فإن عضد الردَّ عدمُ الموافقة عضد القبول عدم المخالفة ، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن ، وقد وجد منه فى الحديث قوله عليه الصلاة والسلام : « القاتل لا يرث »(١) وقد أعمل العلماء المناسب الغريب فى أبواب القياس وإن كان قليلا فى بابه ، فذلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته

فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع الى الأصل القطعى ليس بإقامة الدليل القطعى على صحة العمل به ، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلا ، بل المراد ماهو أخص (٢) من ذلك ، كما تقدم فى حديث « لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ » (٣) والمسائل المذكورة معه ، وهو معنى مخالف للمعنى الذى قصده الأصوليون والله أعلم

يعنى وحيث كان ما هنا شبيها به فى وجهى الاعمال والإهمال وأدلة كل ، وقد اعتبر العلماء المشبه به فى باب القياس فليكن شبهه هنا معتبراً فى الأدلة

(١) تقدم (ج ٢ — ص ٣٠٥)

(٢) لأن الغرض هنا أن يتفق فى معناه مع مقطوع به ، وهذا أخص مما عناه الأصوليون ، لأنه قد يكون معنى الخبر غير متفق مع مقطوع بخصوص معناه ، ولكنه من حيث العمل به يعد مقطوعا به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها وهى العمل بخبر الواحد فخبر القاتل لا يرث يقال انه راجع إلى قطعى بالمعنى الذى عناه الأصوليون لا بالمعنى المراد هنا ؛ لأنه لم يتفق فى معناه مع مقطوع به يؤيده فلذا كان ماهنا أخص

(٣) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

﴿ المسألة الثالثة ﴾

الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا العقول . والدليل على ذلك من وجوه :

(أحدها) أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره ، لكنها أدلة باتفاق العقلاء ، فدل أنها جارية على قضايا العقول . و بيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت فى الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين ، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ، ولو نافتها لم تتلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها ، وهذا معنى كونها خارجة [1] عن حكم الأدلة . و يستوى فى هذا الأدلة المنصو بة على الأحكام الالهية ، وعلى الأحكام التكليفية

(والثانى) [2] أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه و يصدقه . فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا و رود التكليف المنافى التصديق ، وهو معنى تكليف مالا يطاق ، وهو باطل حسبما هو مذكور فى الأصول

والثالث أن مورد التكليف هو العقل ، وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام ، حتى اذا فقد ارتفع التكليف رأساً ، وعدّ فاقده كالبهيمة المهملة . وهذا واضح فى اعتبار تصديق [3] العقل بالأدلة فى لزوم التكليف ، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه

---

(١) أى الذى هو التالى فى الشرطية وهو قوله (لم تكن أدلة)

(٢) هذا ظاهر فى أدلة الأحكام الالهية والاعتقادات أما الأحكام العملية فليس المطلوب بها التصديق بل مجرد العمل . و بقية الوجوه يمكن أن تكون كالأول يستوى فيها أدلة الاعتقادات والعمليات

(٣) أى اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة أى ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الأدلة فى ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها ، بألا تتنافى مع قضاياه . هذا . أما التصديق بالفعل فظاهر أنه لا يعتبر

لكان لزوم التكليف على العاقل أشد [1] من لزومه على المعتوه والصبى والنائم ؛ إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق ، بخلاف العاقل الذى يأتيه مالا يمكن تصديقه به ، ولما كان التكاليف ساقطا عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطا عن العقلاء أيضاً ، وذلك مناف لوضع الشريعة ، فكان ما يؤدى اليه باطلا

(والرابع) أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به ؛ لأنهم كانوا فى غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى كانوا يفترون عليه وعليها ، فتارة يقولون : ساحر ، وتارة مجنون ، وتارة يكذبونه . كما كانوا يقولون فى القرآن : سحر ، وشعر ، وافتراء ، وإنما يعلّمه بشر ، وأساطير الأولين . بل كان أولى ما يقولون إنَّ هذا لا يعقل ، أو هو مخالف للعقول ، أو ما أشبه ذلك . فلما لم يكن من ذلك شىء دل على أنهم عقلوا ما فيه ، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول ، إلا أنهم أبوا من اتّباعه لأمور أخر ، حتى كان من أمرهم ما كان ، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى ، فكان قاطعا فى نفيه عنه

(والخامس) أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول ، بحيث تصدقها العقول الراجحة ، وتنقاد لها طائعة أو كارهة [2] ولا كلام فى عناد معاند ،

---

(١) لان العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه ، لأنه يصادمه ويعقل خلافه ، بخلاف المجنون مثلا ، فليس عنده تعقل له ولا لخلافه . فالذى عنده أنه غير مستعد للتكليف ، أما العاقل فمستعد لخلافه . وفرق بين من فقد آلة الشىء ، ومن تسلح بآلة ضده ، فبعد الثانى عنه آكد وأقوى

(٢) أى راغبة فى ذلك بدون سبق عناد ، أو مع سبقه ، والكره غير الاكراه الذى لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلى . وقوله (تصدقها) ظاهر فى الاعتقاديات وقوله (وتنقاد لها) ظاهر فى العمليات على رأى أهل السنة ، أما على مذهب المعتزلة فيجريان فيهما معاً بوضوح ، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى هذه الأدلة ، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن ، وعلى رأى أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جارياً فى أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها تدرك بوجه عام أن الشريعة على وجه مطرد لم تجىء إلا لمصلحة العباد الدنيوية أو

ولا فى تجاهل متعام . وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول ، لا أن العقول حاكمة عليها ، ولا محسنة فيها ولا مقبحة . وبسط هذا الوجه مذكور فى كتاب المقاصد ، فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للإفهام

فإن قيل : هذه دعوى عريضة ، يصد عن القول بها غير ما وجه :

أحدها أن فى القرآن مالا يعقل معناه أصلا ؛ كفواتح السور ، فان الناس قالوا إن فى القرآن ما يعرفه الجمهور ، وفيه مالا يعرفه الا العرب ، وفيه مالا يعرفه الا العلماء بالشريعة ، وفيه مالا يعرفه الا الله (١) فأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول ؟

والثانى أن فى الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس ، أو لا يعلمها الا الله تعالى ؛ كالمتشابهات الفروعية ، وكالمتشابهات الأصولية . ولا معنى لاشتباهها الا أنها تتشابه على العقول ، فلا تفهمها أصلا ، أولا يفهمها الا القليل ، والمعظم مصدودون عن فهمها . فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول ؟

والثالث أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقا ، وتحزبوا أحزابا ، وصار كل حزب بما لديهم فرحون ، فقالوا فيها أقوالا كلٌّ على مقدار عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك الى الهلكة ؛ كنصارى نجران حين اتبعوا فى القول بالتثليث قول الله تعالى : « فعلنا » و « قضينا » و « خلقنا » . ثم مَن بعدهم من أهل الانتماء الى الإسلام ، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف ، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكل

الأخروية سواء أدركت خصوص المصلحة فى الحكم الخاص أو لم تدركها ، فهذا معنى انقيادها . وقوله (لا أن الخ) أى على خلاف للمعتزلة فى ذلك

(١) ومنه فواتح السور . وهذا القسم غير قسم المتشابهات لان المتشابهات تدرك بوجه إلا أنها تشتبه . أما هذا فلا يدرك معناه أصلا فظهر وجه كون الثانى وجها مغايراً للأول ، وقوله (كالمتشابهات الخ) على ترتيب اللف ، وقوله (فلا تفهمها أصلا) راجع للاصولية على رأى . وقوله (أو لا يفهمها الخ) راجع للفروعية على الرأى المتقدم او للمتشابهات مطلقا على الرأى الآخر

ذلك ناشىء عن خطاب يزل به[١] العقل كما هو الواقع . فلو كانت الأدلة جارية على تعقلات العقول لما وقع فى الاعتياد هذا الاختلاف ، فلما وقع فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو بوجه ما

فالجواب عن الأول أن فواتح السور للناس فى تفسيرها مقال[٢] بناء على أنه مما يعلمه العلماء . و إن قلنا إنه مما لا يعلمه العلماء ألبتة فليس مما يتعلق به تكليف على حال ، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شىء من الأعمال ، فليس مما نحن فيه ، وإن سلم فالقسم الذى لا يعلمه إلا الله تعالى فى الشريعة نادر، والنادر لا حكم له ، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها أيضاً ، لأنه مما لا يهتدى العقل إلى فهمه ، وليس كلامنا فيه ، إنما الكلام على ما يؤدى مفهوماً لكن على خلاف المعقول ، وفواتح السور خارجة عن ذلك ، لأنا نقطع أنها لو بينت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى العقول، وهو المطلوب

وعن الثانى[٣] أن المتشابهات ليست مما تعارض مقتضيات العقول ، و إن

---

(١) أى يضعف عن فهمه

(٢) أى فهى مما يعقل معناه . وقوله (ليس مما يتعلق به تكليف على حال) أى لا بأمر عملى ولا بأمر اعتقادى وقوله (على شىء من الاعمال) أى القلبية أو البدنية وقوله (وإن سلم) أى إن سلم كونها من الادلة فمع كونها نادرة لا تنافى هذا الاصل لانها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياه فقوله (ولا تنخرم الخ) هو روح الجواب بالتسليم

(٣) أدمج فيه الجواب عن الثالث ، لأن مبنى الاعتراضين متقارب ، فأن اختلاف الاخبار بالمعانى المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها ، فلذلك قال (وهذا كما يأتى فى الجملة الواحدة الخ) وهو تمهيد للجواب عن الثالث وإن لم يعنون له بعنوان خاص إلا أن الاشتباه الذى يكون بين الاخبار بالمعانى المتعددة كما سيذكر أمثلته لا يتناوله الفرض الثانى فى كلامه ، فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله ، فقوله (وهذا كما يأتى النخ) ليس المراد به كل ما تقدم ، بل ما يصلح لذلك ، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها الى معقول موافق بخلاف قوله (وان فرض انها النخ)

توهم بعض الناس فيها ذلك ، لأن من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه ، كما نصت عليه الآية قوله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ فى قلُوبِهِمْ زَيغٌ فيَتَّبِعُونَ مَا تشَابَهَ مِنهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأوِيلِهِ) لا أنه بناء على أمر صحيح ، فانه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف . وإن فرض أنها مما لا يعلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجى ، لا لمخالفته لها . وهذا كما يأتى فى الجملة الواحدة فكذلك يأتى فى الكلام المحتوى على جمل كثيرة ، وأخبار بمعان كثيرة ، ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف . وكذلك الاعجمى الطبع[1] الذى يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به. ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران فى التثليث ، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقضَ والمخالفةَ للعقول ، وضموا الى ذلك جهلهم بحِكَم التشريع ، فخاضوا حين لم يؤذن لهم فى الخوض ، وفيما لم يجز لهم الخوض فيه ، فتاهوا ؛ فإن القرآن والسنة لمّا كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما الاعربى . كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما ، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما ، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شىء[2] من الشريعة

ولذلك مثال يتبين به المقصود وهو أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال له :

إنى أجد فى القرآن أشياء تختلف[3] علىّ . قال : (فلا أنسابَ بينهم يومئذ

---

(١) قيد به لأن نصارى نجران كانوا عرباً لاعجماً ، ولكن غلبت عليهم تعابير الأعجام المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ (نا) كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه

(٢) أى فالاختلاف منشؤه أحد أمرين ضعف فى اللغة العربية واستعمالاتها ، أو جهل بمقاصد الشريعة ، أو هما معاً

(٣) هذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثانى ، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن ، فاختلفت عليه الايات . ويبقى الكلام فى أن نافعا هل كان من

ولا يتساءلون) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . (ولا يكتمون الله حديثاً) (ربنا ما كنا مشركين) فقد كتموا فى هذه الآية . وقال : (بناها رفع سمكها فسواها) — الى قوله : (والأرض بعد ذلك دحاها) فذكر خلق السماء قبل الأرض، ثم قال: (أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين — إلى أن قال : ثم استوى الى السماء وهى دخان) الآية ! فذكر فى هذه خلق الأرض قبل خلق السماء . وقال (وكان الله غفوراً رحيما) (عزيزاً حكيما) (سميعا بصيراً) فكأنه كان ثم مضى .

فقال ابن عباس : (لا أنساب بينهم) فى النفخة الأولى ، ينفخ فى الصور (فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله ، فلا أنساب عند ذلك ولا يتساءلون ، ثم فى النفخة الآخرة (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . وأما قوله : (ما كنا مشركين) (ولا يكتمون الله حديثاً) فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم ، فقال المشركون : تعالوا نقول « ما كنا مشركين » فختم على أفواههم ، فتنطق أيديهم ، فعند ذلك عرف أن الله لا يكتم حديثاً ، وعنده (يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض) . وخلق الأرض فى يومين ثم خلق السماء ، ثم استوى إلى السماء فسواهن فى يومين آخرين، ثم دحا الأرض

الطاعنين ، أم طلب أن يزيل شبها طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد ، فيدخل سؤاله فى قسم ما أشكل على الطالبين ؟ وظاهر قوله : (وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون الخ) أنه من القسم الاول . فلينظر هل كان نافع من الخوارج ؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك . ثم رأيت المؤلف فى الجزء الثالث من الاعتصام يحكى عن الخوارج إلى أن قال : ثم رجع عبادة بن قرط من القتال يريد الصلاة فاذا هو بالازارقة وهم صنف من الخوارج هذا وقد عبر البخارى عن السائل برجل فاتفق الشراح على أنه نافع بن الازرق وفى شرح القسطلانى لاحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس طائفة الازارقة من الخوارج . فاجتمع الكلام أوله وآخره .

أى أخرج الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما بينهما — فى يومين ، فخلقت الأرض وما فيها من شىء فى أربعة أيام ، وخلقت السموات فى يومين . وكان الله غفوراً رحيما سمى نفسه ذلك ، وذلك قوله ، أى لم أزل كذلك ، فإن الله لم يُرد شيئا إلا أصاب به الذي أراد . فلا يختلف عليك القرآن ، فإن كلاً من عند الله

هذا تمام ماقال فى الجواب

وهو يبين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته ، وأتى من بابه . وهكذا سائر ماذكر الطاعنون، وما أشكل على الطالبين ، وما وقف فيه الراسخون ، (ولو كان مِن عند غَيْرِ اللهِ لوَجَدُوا فيهِ اختلافاً كثيراً) وفى كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحمد لله . وقد ألف الناس فى رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فمن تشوف إلى البسط ومد الباع وشفاء الغليل طلبه فى مظانه

﴿ المسألة الرابعة [1] ﴾

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها . وهذا لا نزاع فيه ؛ إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران :اعتبار من جهة معقوليتها ، واعتبار من جهة وقوعها فى الخارج

---

(١) هذه المسألة ترتبط بمسألة (يستحيل كون الشيء الواحد واجبا حراما من جهة واحدة) وبمسألة (إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الخ) المذكورتين فى الاصول راجع ابن الحاجب وما كتب عليه. يريد المؤلف أن يبسط المقام ويبين سبب اختلافهم فى مثل صحة الصلاة فى الدار المغصوبة ، فبدأ أولا ببيان الاعتبارين : العقلى والخارجى؛ ثم ردد الكلام فى أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية . ولا يعنى أن المطلوب تحصيله هو نفس الأمر العقلى ، لأن هذا وإن قيل به فله معنى آخر غير ما يتبادر منه ، وإلا لكان تكليفا بالمحال ، بل غرضه ماصرح به بعد بقوله (إذا أوقعنا الفعل فى الخارج عرضناه على المعقول الذهنى ، فان صدق عليه صح ، وإلا فلا)

وقوله أيضا فى أثناء الأدلة : وهو (دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة

وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو بتركه أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجردا عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها ، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة . وهذا هو الاعتبار العقلى . ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة فى الخارج ، لازمة أو غير لازمة . وهو الاعتبار الخارجى . فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران . وكذلك الطهارة ، والزكاة ، والحج ، وسائر العبادات والعادات ، من الأنكحة والبيوع

فى الجملة) ولما تم له التمهيد ببيان الاعتبارين قال إن هذا هو منشأ الخلاف فى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة يعنى فمن قال إن قصد الشارع بالأمر مثلا منصرف إلى المعقول الذهنى يبنى عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفيا لشرائطه وأركانه التى اعتبرت له فى الذهن كان صحيحا بقطع النظر عما يلابسه من الصفات الخارجية، وسواء أ كانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية ، فيها مفسدة تقتضى النهى، أم ليس فيها ، صح المأمور به ، لأن قصد الشارع قد حصل بهذا المقدار، وكفى . وذلك لأن هذا المقدار الذهنى الذى قصد اليه الشارع واحد بالشخص لا تعدد فيه، وذو جهة واحدة لا تعدد فيها ، لأن التعدد إنما يجىء من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية ، والشارع إنما ينظر اليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية . وهى شىء واحد ، وحينئذ يستحيل — بناء على القاعدة الأصولية — أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً. فمثلا الصلاة فى المكان المغصوب صحيحة متى استوفت ما راعاه الشارع فى حقيقتها من أركان وشروط ، ولا نظر إلى ما تعلق بها فى الخارج من وصف هو مفسدة تقتضى النهى ، لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية ، فلا يعتبر جزءاً من المأمور به حتى يكون العمل تكون من جزء صحيح وجزء فاسد فيقتضى فساد المجموع . هذا . وأما إذا قلنا أن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهذا المعقول الذهنى ، ومعروف أنها لا تتحقق إلا بهيئات وكيفيات تكون داخلة فى حقيقة تلك الأفراد . أو لازمة لوجودها ، كما يقولون فى جزئى أى نوع ، كما فى زيد مثلا ، كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معتبرة جزءا منه أو كجزء — إذا قلنا ذلك — لزم أن كل ما اقترن به المأمور به فى الخارج من كيفيات وأحوال ، معتبرة فيه جزءا له أو كجزء ، ففى مثل الصلاة فى مكان مغصوب يعتبر الشرع الانتفاع بالمغصوب كجزء من الصلاة ، فتكون قد تكونت من

والإجارات وغيرها . ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما اذا نظر الى الصلاة فى الدار المغصوبة ، أو الصلاة التى تعلق بها شىء من المكروهات والأوصاف التى تنقص من كمالها . وكذلك سائر الأفعال

فإذا صح الاعتباران عقلاً فنصرف الأدلة الى أى الجهتين هو ؟ ألجهة المعقولية أم لجهة الحصول فى الخارج ؟ هذا مجال نظر محتمل للخلاف ، بل هو مقتضى الخلاف المنصوص فى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة . وأدلة المذاهب منصوص عليها مبينة فى علم الأصول ، ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتحرى منه مقصد الشارع فى أحد الاعتبارين

فمما يدل على الأول أمور [١] :

(أحدها) أن المأمور به أو المنهى عنه أو المخير فيه إنما هو حقائق الأفعال التى تنطلق عليها تلك الاسماء ، وهذا أمر ذهنى فى الاعتبار ؛ لأنا اذا أوقعنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهنى فان صدق عليه صح وإلا فلا

ولصاحب الثانى أن يقول: إن المقصود من الامر والنهى والتخيير إنما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها، حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية ، بل الأمور الذهنية هى مفهومات الخطاب ، ومقصود الخطاب ليس نفس التعقل بل الانقياد ،

جزء صحيح وجزء فاسد ، فتكون فاسدة . وهكذا كل مأمور به اقترن به فى الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسدا ، على ما سيفصله المؤلف فى الفصل التالى من الكلام فى الأوصاف السلبية والوجودية . وبهذا البيان تتضح المسألة ، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظرين ، وتظهر غزارة مادة المؤلف ، وعلو كعبه فى هذا الفن رحمه الله . وسيأتى للمؤلف فى المسألة الثالثة فى الأوامر والنواهى ما يساعدك على فهم ما قررنا به كلامه هنا . وقد ذكر الآمدى فى هذه المسألة فى الأوامر وصحح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد فراجعه إن شئت

(١) ذكر له ثلاثة أدلة ، عبر عنها بالأول والثانى والثالث وذكر فى مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الآخر بقوله (ولصاحب الثانى)

وذلك الأفعال الخارجية ، سواء علينا أكانت عملية أم اعتقادية . وعند ذلك فلا بد أن تقع موصوفة ، فيكون الحكم عليها كذلك [١]

(والثانى) أنا لو لم نعتبر المعقول الذهنى فى الافعال لزمت [٢] شناعة مذهب الكعبى المقررة فى كتاب الأحكام ؛ لأن كل فعل أو قول فمن لوازمه فى الخارج أن يكون ترك الحرام ، ويلتى فيه جميع ما تقدم . وقد مر بطلانه

ولصاحب الثانى أن يقول : لو اعتبرنا المعقول الذهنى مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق ، وذلك باطل باتفاق ؛ فإن سد الذرائع معلوم فى الشريعة ، وهو من هذا النمط [٣] كذلك كل فعل سائغ فى نفسه وفيه تعاون [٤] على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان ، الى ما أشبه ذلك ؛

---

(١) أى ملاحظا فيها وقوعها فى الخارج ، لا بمجرد المقدار الذى يطابق ما فى الذهن . وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع فى الخارج فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف من الكيفيات والأحوال التى تكون عليها فى الخارج . فان اقترن بها موحب للفساد أفسدها . والدليل لكل منهما ــ كما ترى ــ كأنه مجرد دعوى ، كلام فى مقابلة كلام

(٢) أى لو اعتبرنا الخارج فى المباح ، ومعلوم أنه يلزمه أن يكون فيه ترك حرام ، لزم أن يكون كل مباح واجبا كما يقول الكعبى . يعنى وأنتم متفقون معنا على وجود المباح المستوى الطرفين ضمن الاحكام الشرعية

(٣) أى لوحظت فيه الاوصاف الخارجية قطعا ، وإلا لما صح منعه

(٤) كالأكل يقصد به التقوى على الطاعة أو التقوى على الاثم فالاصل مباح ، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية . وهذا نوع آخر غير سد الذرائع التى هى أمر سائغ يتحيل به إلى ممنوع ، كبيوع الآجال كما سبق وقد ذكر ثلاثة أنواع مما اعتبر الشارع فيه الاوصاف الخارجية وبنى حكمه عليها : هذان النوعان ، وصحة النهى عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها . والأنواع الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهنى مجرداً . فقوله (ولم يصح النهى) داخل تحت مضمون قوله (لزم ألا تعتبر الاوصاف) وليس مقابلا له ، وإنما هو نوع مغاير لسد الذرائع والتعاون الذى اعتبر فيهما كما اعتبر فيه الاوصاف الخارجية

ولم يصح النهى عن صيام يوم العيد ، ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها . وهذا الباب واسع جداً

(والثالث) أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هى خارجية فقط لم يصح للمكلف عمل إلا فى النادر ؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطا [1] بعضها ببعض . وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته ، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة ، لأنه ترك بها واجباً . وهكذا كل من خلط عملا صالحا وآخر سيئا ؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما [2] فى الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى : (خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا) لأنهما إذا تلازما فى الخارج فكان أحدهما للوصف الثانى [3] لم يكن العمل الصالح صالحا [4] فلم يكن ثم خلط خلط عملين ، بل صار عملا واحداً : إما صالحا واما سيئا ونص الآية يبطل هذا . وكذلك جريان العوائد [5] فى المكلفين . فدل ذلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل فى الذهن لا فى الخارج

ولصاحب الثانى أن يقول : ان الأمور الذهنية مجردةً من الأمور الخارجية

---

(١) كما تقدم فى المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع ، حيث يقول إن الحقوق متزاحمة وأن بعضها يضاد بعضا ، كالحج والجهاد مثلا فى وقت واحد . وبعضها يؤدى إلى نقص فى غيره الخ ما ذكر هناك

(٢) أى بحيث يكون وجوده الخارجى مما يلزمه العمل السيء ، فيكون من الموضوع المتكلم فيه ، أى فاذا اعتبر العمل السيء وصفاً للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجى فلا يكون هناك عملان ، بل عمل واحد ، والآية تسميهما عملين ، وتبقى وصف كل منهما بالصلاح ومقابله

(٣) لعل الأصل (كالوصف للثانى) يعنى كما هو مقتضى القول الثانى . ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتى فى جواب الاشكال عن الآية (كالوصف للآخر)

(٤) لو زاد هنا جملة (أو السيء سيئاً) لناسب قوله بعد (إما صالحا وإما سيئا)

(٥) أى كما يجرى فى الأمور العبادية يجرى فى العاديات كما سيقول بعد فى الذبح بالسكين والبيوع الفاسدة

لا تُفعل [1] ومالا يُفعل لا يكلف به . أما أن مالا يفعل لا يكلف به فواضح . وأما أن الأمور الذهنية لاتفعل مجردة فهو ظاهر أيضا ، أما فى المحسوسات فكالانسان مثلا ؛ فان ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت فى الخارج . لأنها كلية حتى تتخصص ، ولا تتخصص حتى تتشخص ، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخر . فنوع الإنسان يلزمه خواص كلية هى له أوصاف، كالضحك ، وانتصاب القامة ، وعرض الأظفار ، ونحوها ؛ وخواص شخصية وهى التى امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر ، ولولا ذلك لم يظهر الإنسان فى الخارج ألبتة . فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان فى الخارج . وأما فى الشرعيات فكالصلاة مثلا ، فإن حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لاتثبت فى الخارج إلا على كيفيات وأحوال وهيئات شتى . وتلك الهيئات محكمة فى حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان ، والصحة والبطلان ، وهى متشخصات ، وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشىء من ذلك ؛ إذ هى فى الذهن كالمعدوم . وإذا كان كذلك فالاعتبار فيها بما وقع فى الخارج [2] ، وليس إلا أفعالا موصوفة بأمور خاصة لازمة، وأمور على خلاف ذلك . وكل مكلف مخاطب فى خاصة نفسه بها ، فهو إذاً مخاطب بما يصح له أن يحصله فى الخارج ، فلا يمكن ذلك الا باللوازم الخارجية ، فهو إذاً مخاطب بها لابغيرها . وهو المطلوب . فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم

---

(١) وهذا يشبه أن يكون مغالطة ، لأنه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هى المكلف بها واعترض بماقال، ولكنه لو نظر إلى غرضه الذى قاله وسيقوله لم يتوجه هذا . وسيتضح ذلك بعد

(٢) الخصم يقول له: إننا متفقون فى هذا ، ولكن نحن نقول بما وقع فى الخارج منطبقا عليه الحقيقة الكلية فقط ، لأنها هى المرعية فى التكليف . أما الزيادات الخارجية التى يقترن بها فلا شأن لها فى قصد الشارع . وأنت تقول : لها شأن ، وتتحكم فى صحة المأمور به وعدمها

تحصل إذاً على حقيقتها ، بل على حقيقة أخرى ؛ والتى خوطب بها لم تحصل بعد

فإن قيل : فيشكل معنى الآية إذاً ، وهو قوله : (خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئاً) وأيضاً فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان وتصح مع ذلك ، وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة فى الجملة وهو الاعتبار الذهنى

قيل : أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة، لحصولها فى زمانين وفى حالين . وفى مثله نزلت الآية . و إذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف للآخر فإن كان كالوصف السلبى فلا إشكال فى عدم التلازم ؛ لأن الوصف السلبى اعتبارى للموصوف به ليس صفة وجودية . وأما إن كانت صفة وجودية ، أو كالصفة الوجودية [١] فحينئذ يرجع ذلك إلى الحاصل فى الخارج ، ولا يدخل مثله تحت الآية [٢] وأما الزيادة غير المبطلة أو النقصان فالاعتبار فيه بما حصل فى الخارج جارياً مجرى المخاطب به ، فالصلاة الناقصة أشبهت فى الخارج الصلاة الكاملة، فعوملت معاملتها ، لا أنه اعتبر فيها الاعتبار الذهنى فى الجملة . والبحث فى هذه المسألة يتشعب و ينبنى عليه مسائل فقهية

فصل

و يتصدى النظر [٣] هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفا لصاحبه حتى يجرى فيه النظران ، وما لا يصير كذلك فلا يجريان فيه

---

(١) كما سيأتى فى ترك الطهارة للصلاة فانها وإن كانت سلبية لكن لما ثبت اعتبارها شرعا كانت لأنها وجودية

(٢) لأن الآية فى جمعهم بين أعمال صالحة وتركهم الجهاد فى هذه الغزوة ، والترك هنا وصف سلبى صرف ليس كالطهارة للصلاة مثلا

(٣) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضع ومعرفة الافعال التى تعتبر وصفاً لما اقترن بها والتى لا تعتبر كذلك ، بناء على النظر الثانى . أما إذا نظر إلى الأمر الذهنى

وبيان ذلك أن الأفعال المتلازمة إما أن يصير أحدها وصفا للآخر، أو لا. فان كان الثانى فلا تلازم؛ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة، فإن أحد التركين لا يصير كالوصف للآخر، لعدم التزاحم فى العمل؛ إذ كان يمكن المكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع، وما ذاك إلا لأنهما ليسا متزاحمين على المكلف. وسبب ذلك أنهما راجعان إلى أمر سلبى، والسلبيات اعتباريات لا حقيقية. وإن كان الأول فإما أن يكون وصفا سلبياً أو وجودياً. فإن كان سلبياً فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعا على الخصوص، أولا. فإن كان الأول فلا إشكال فى اعتبار الصورة الخارجية [1]؛ كترك الطهارة فى الصلاة، وترك الاستقبال. وإن كان الثانى فلا اعتداد بالوصف السلبى؛ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضائه الى الصلاة، فإن الصلاة وإن وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها الا اعتبارياً تقديرياً، لا حقيقة له فى الخارج. وان كان الوصف وجودياً فهذا هو محل النظر؛ كالصلاة فى الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة، والبيوع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها، وما أشبه ذلك.

فالحاصل أن التروك من حيث هى تروك لا تتلازم فى الخارج. وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعاً. ويرجع ذلك فى الحقيقة الى أن الترك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودى للفعل الوجودى؛ كالطهارة للصلاة وأما الأفعال مع الأفعال فهى التى تتلازم إذا قرنت فى الخارج فيحدث منها فعل

المعقول وأنه إذا صدق على ما فى الخارج صح بقطع النظر عن الاوصاف التى تقترن به فى الخارج فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله، لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها

(١) نقول ولا إشكال فى اعتبار المعقول الذهنى أيضا متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الاركان، على ما سقناه فى تقرير الكلام من أوله، فانه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر، واضطر إلى اعتبار بعض الامور الخارجية دون بعض، فلا يكون اعتباره لمجرد الأمر المعقول مقبولا باطلاق

واحد موصوف ، فينظر فيه وفى وصفه كما تقدم . والله أعلم . ولهذه المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهى

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان : « أحدهما » مايرجع الى النقل المحض . «والثانى» ما يرجع الى الرأى المحض . وهذه القسمة هى بالنسبة الى أصول الأدلة ، والافكل واحد من الضربين مفتقر الى الآخر ؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر ، كما أن الرأى لا يعتبر شرعاً إلا اذا استند الى النقل . فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة . وأما الثانى فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه ، إما باتفاق و إما باختلاف . فليحق بالضرب الأول الإجماع على أى وجه [1] قيل به ، ومذهب [2] الصحابى ، وشرع من قبلنا ؛ لأن ذلك كله وما فى معناه راجع الى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد . ويلحق بالضرب الثانى الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة الى أمر نظرى . وقد ترجع الى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة الى العمومات المعنوية ، حسبما يتبين فى موضعه [3] من هذا الكتاب بحول الله

---

(١) أى سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روى عن احمد ، أولا ، وسواء قلنا إجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك ، أو لا ، وسواء قلنا يشترط عدد التواتر فى حجية الاجماع أولا ، وسواء قلنا يصح أن يكون مستند الاجماع قياسا كما هو الحق، أو لا كما يقول الظاهرية . وهكذا مما يدور حول الاجماع من الخلاف المقتضى لتوسيع مجال الاجماع أو تضييقه إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثانى

(٢) ظاهر إذا لم يكن اجتهادا منه. وإلا رجع لما يناسبه من الضربين

(٣) فى المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الافعال معتبرة

فصل

ثم نقول إن الأدلة الشرعية فى أصلها محصورة فى الضرب الأول ؛ لأنا لم نثبت الضرب الثانى بالعقل، و إنما أثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه . و إذا كان كذلك فالأول هو العمدة ، وقد صار اذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين : « إحداهما » جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية « والأخرى » جهة دلالته على القواعد التى تستند اليها الأحكام الجزئية الفرعية . فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، والصيد ، والذبائح ، والبيوع ، والحدود ، وأشباه ذلك . والثانية كدلالته على أن الاجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وأن قول الصحابى حجة ، وشرع من قبلنا حجة ، وما كان نحو ذلك

فصل

ثم نقول إن الضرب الأول راجع فى المعنى الى الكتاب وذلك من وجهين :

« أحدهما » أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب ؛ لأن الدليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة ، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته فى القرآن بقوله : « و إنما كان الذى أوتيته وَحياً أوحاه اللهُ الىّ » [١] هذا و إن كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله . وأيضاً فإن الله قد قال فى كتابه : (يَا أيُّها الَّذِين آمَنوا أطِيعُوا اللهَ وأطِيعُوا الرَّسولَ وأُولى الأمرِ مِنكم) وقال : (وأطيعُوا اللهَ ورَسوله) فى مواضع كثيرة ، وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما فى الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته ، وقال :(وما آتاكُم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وما نَهاكُمْ عنه فانتَهُوا) وقال : (فلْيَحْذَرِ الَّذين يُخالِفُون عن أمْرِهِ

(١) جزء من حديث رواه الشيخان واحمد

أن تُصيبَهُم فتنةٌ أو يُصيبَهُم عذابٌ أليم) الى ما أشبه ذلك

« والوجه الثاني » أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه ، ولذلك قال تعالى : (وأنزلنا اليكَ الذِّكرَ لتُبيِّنَ للنَّاس ما نُزِّلَ اليهم) وقال : (يا أيُّها الرَّسولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ اليكَ مِنْ رَبِّكَ) وذلك التبليغ من وجهين : تبليغ الرسالة وهو الكتاب ، و بيان معانيه ، وكذلك فعل صلى الله عليه وسلم . فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب . هذا هو الأمر العام فيها . وتمام بيان هذا الوجه مذكور بعد [1] إن شاء الله . فكتاب الله تعالى هو أصل الأصول ، والغاية التى تنتهى اليها أنظار النظار ، ومدارك أهل الاجتهاد ، وليس وراءه مرمى ؛ لأنه كلام الله القديم (وأنَّ الى رَبِّكَ المُنتَهَى) وقد قال تعالى : (ونَزَّلْنا عليكَ الكِتَابَ تِبْياناً لِكُلِّ شيءٍ وهُدًى ورحمةً وبُشْرَى للمُسْلِمين) وقال : (ما فرَّطْنَا فِي الكِتاب مِن شيْءٍ) و بيان هذا مذكور بعد [2] إن شاء الله

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل دليل شرعى فمبنى على مقدمتين : « إحداهما » راجعة إلى تحقيق مناط الحكم . « والأخرى » ترجع إلى نفس الحكم الشرعى . فالأولى نظرية ، وأعنى بالنظرية هنا ماسوى النقلية ، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر ؛ ولا أعنى بالنظرية مقابل الضرورية . والثانية نقلية . و بيان ذلك ظاهر فى كل مطلب شرعى ، بل هذا [3] جار فى كل مطلب عقلى أو نقلى . فيصح أن نقول : الأولى

---

(١) فى المسألة الثالثة من الدليل الثانى وهو السنة

(٢) فى المسألة الرابعة من السنة فسيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن مافى السنة

(٣) أى حاجة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المناط إلخ لابقيد أن تكون الثانية نقلية إذ قد تكون المقدمتان عقليتين وسيأتى له توجيه اطراد ذلك فى العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية مجرى النقليات فى خاصيتها وهى أن تكون مسلمة

راجعة إلى تحقيق المناط . والثانية راجعة إلى الحكم ؛ ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية . فإذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه [1] حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل ؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون ، فاذا شرع المكلف فى تناول خمر مثلا قيل له أهذا خمر أم لا ؟ فلا بد من النظر فى كونه خمراً أو غير خمر ، وهو معنى تحقيق المناط . فاذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال : نعم هذا خمر . فيقال له كل خمر حرام الاستعمال . فيجتنبه . وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر اليه: هل هو مطلق أم لا ؟ وذلك برؤية اللون، و بذوق الطعم ، وشم الرائحة . فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق ، وهى المقدمة النظرية . ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية ، وهى أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز . وكذلك إذا نظر : هل هو مخاطب بالوضوء أم لا ؟ فينظر : هل هو محدث أم لا ؟ فان تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم ، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء . وإن تحقق فقده فكذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء ، وهى المقدمه النقلية

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة [2] ومقيدة [3] . وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهى النقلية ، ولا ينزل الحكم بها الا على ما تحقق أنه

---

(١) أى على الجزئى بهذا الدليل الشرعى حتى يكون الجزئى بهذه الحيثية ليستعمل هذا المشروب المشار اليه إذا لم يتحقق فيه المناط ولم يندرج فى موضوع الكبرى أو يجتنب ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك كما يقولون إن الأصغر فى مقدمة الدليل المنطق يجب أن يكون مندرجا فى الأوسط حتى ينتقل حكمه اليه . فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الاصغر فى الأوسط

(٢) فى البعض ، كالقاعدة القائلة (المرتد يقتل)

(٣) وهو الأكثر ، كما فى قاعدة (القاتل يقتل) أى إذا لم يكن أبا أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلا : وعلى هذا يكون معنى الاطلاق والتقييد غيرهما فى المسألة السابعة . ويظهر أنه لامانع من جعلهما بالمعنى الآتى فى المسألة المذكورة

مناط ذلك الحكم على الاطلاق أو على التقييد . وهو مقتضى المقدمة النظرية . والمسألة ظاهرة فى الشرعيات

نعم ، وفى اللغويات والعقليات ؛ فإنا اذا قلنا ضرب زيد عمرا وأردنا أن نعرف الذى يرفع من الأسمين وما الذى ينصب ، فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول . فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكمنا عليه بمقتضى المقدمة النقلية ، وهى أن كل فاعل مرفوع ، ونصبنا المفعول كذلك لأن كل مفعول منصوب . واذا أردنا أن نصغر عقربا حققنا أنه رباعى فيستحق من أبنية التصغير بنية فعيعل ، لأن كل رباعى على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البنية . وهكذا فى سائر علوم اللغة . وأما العقليات فكما إذا نظرنا فى العالم هل هو حادث أم لا ، فلا بد من تحقيق مناط الحكم[1] وهو العالم فنجده متغيرا ، وهى المقدمة الأولى . ثم نأتى بمقدمة مسلمة وهو قولنا : كل متغير حادث

لكنا قلنا فى الشرعيات وسائر النقليات إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين نظرية ، وهى المفيدة لتحقيق المناط — وذلك مطرد فى العقليات أيضاً — والأخرى نقلية . فما الذى يجرى فى العقليات مجرى النقليات ؟ هذا لا بد من تأمله . والذى يقال فيه أن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة إذا تحقق أنها نقلية ، فلا تفتقر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها نقلا . ونظير هذا فى العقليات المقدمات المسلمة ، وهى الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مسلما عند الخصم . فهذه خاصية إحدى المقدمتين ، وهى أن تكون مسلمة . وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق مناط الأمر المحكوم عليه ، ولا حاجة إلى البسط هنا فان التأمل يبين حقيقة الأمر فيه . وأيضا فى فصل السؤال والجواب له بيان آخر . وبالله التوفيق

---

(١) مناط الحكم هو الوصف الذى به يندرج فى موضوع الكبرى وهو هنا التغير

﴿ المسألة السابعة ﴾

كل دليل شرعى ثبت فى الكتاب[1] مطلقا غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وُكل إلى نظر المكلف . وهذا القسم أكثر ماتجده فى الأمور العادية التى هى معقولة المعنى ، كالعدل ، والاحسان ، والعفو ، والصبر ، والشكر . فى المأمورات . والظلم ، والفحشاء ، والمنكر، والبغى، ونقض العهد . فى المنهيات . وكل دليل ثبت فيها[2] مقيداً غير مطلق ، وجعل له قانون وضابط ، فهو راجع إلى معنى تعبدى لايهتدي اليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره ، إذ العبادات لا مجال للعقول فى أصلها ، فضلا عن كيفياتها ، وكذلك فى العوارض الطارئة عليها ، لأنها من جنسها . وأكثر مايوجد فى الأمور العبادية. وهذا القسم الثانى كثير فى الأصول المدنية ، لأنها فى الغالب تقييدات لبعض ماتقدم إطلاقه ، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية . ويتبين ذلك بايراد مسألة مستأنفة

﴿ المسألة الثامنة ﴾

فنقول : إذا رأيت فى المدنيات أصلا كليا فتأمله تجده جزئيا [3] بالنسبة إلى ما هو أعم منه ، أو تكميلا [4] لأصل كلى . وبيان ذلك أن الأصول الكلية

---

(١) أى ومثله السنة ، لأن الكلام فى هذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم ، بل الادلة الواردة مقيدة

(٢) أى الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ماتوجد فى السنة كتابا وسنة ، كما أشرنا اليه آنفا

(٣) كالجهاد ، فهو جزئى من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما سيقرره قريبا لم يفرض إلا فى المدينة بعد الاذن به أولا بآية (أذن للذين يقاتلون الخ) ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم ، ثم قتال المشركين كافة . خلافا لمن قال انه فرض بمكة فانه غلط ، لوجوه ستة ذكرها ابن القيم فى زاد المعاد

(٤) كالنهى عن شرب الخمر تكميلا لاجتناب الاثم والعدوان كما سيقول .

التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة : وهي الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال .

أما الدين فهو أصل مادعا اليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما ، وهو أول ما نزل بمكة .

وأما النفس فظاهرٌ إنزال حفظها بمكة ، كقوله : (ولاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ التى حَرَّمَ اللهُ إلا بالحقِّ) (وَإذَا المَوْؤُودةُ سُئِلَتْ بأىِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ) (وَقَدْ فصَّلَ لكم ما حَرَّمَ عليكم إلاَّ ما اضْطُرِرْتُم إليه[1]) وأشباه ذلك

وأما العقل فهو وإن لم يرد تحريم مايفسده وهو الخمر إلا بالمدينة [2] فقد ورد فى المكيات مجملا، إذ هو داخل فى حرمة حفظ النفس ، كسائر الأعضاء ، ومنافعها [3] من السمع والبصر وغيرها ، وكذلك منافعها . فالعقل محفوظ شرعاً فى الأصول المكية عما يزيله رأسا كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة[4] ثم يعود كأنه غطى ثم

(١) ومحل الدليل قوله (إلا ما اضررتم اليه) أى من محرمات الاكل لحفظ النفس ، فواجب تناوله

(٢) فآية التحريم الباتّ فى المائدة ، وآيات التمهيد فى النساء والبقرة وكلها مدنية

(٣) لعله زائد يستغنى عنه بقوله (وكذلك منافعها) .

(٤) قال بعضهم لعل الأصل (لاساعة أو لحظة) لما يدل عليه السياق ، والظاهر أن الاصل (أو ساعة أو لحظة) ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد فى المكى نص فى مفسد العقل وهو الخمر تفصيلا إلا أنه ورد إجمالا ، لأن حفظ العقل ومنفعته داخل ضمنا فى حفظ النفس كسائر الاعضاء ومنافعها . فما يزيل العقل رأسا يعد مزيلا لجزء من الانسان ، وما يزيل منفعته دواما أو زمنا ما يعد مزيلا لمنفعته . فحرمة حفظ النفس كلى يندرج فيه إجمالا حفظ العقل نفسه ، وكذا حفظ منفعته فما يزيل منفعته ولو لحظة منهى عنه ، كمزيل منفعة أى عضو دائما أو لحظة . هذا وجه ، ويرجع إلى الاول فى صدر المسألة ثم قال (وأيضا فان حفظه على هذا الوجه) أى بحيث لايزول ولو لحظة يعد مكملا (أى لحفظ النفس والدين والنسل والمال والعرض ، وإن كان فى ذاته من ضرورى حفظ العقل فالنهى عن الخمر المذهب للعقل

كشف عنه . وأيضا فإن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، لأن شرب الخمر قد بين الله مثالبها فى القرآن حيث قال : (إِنَّمَا يُرِيدُ الشيطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَينَكُم العَدَاوَةَ وَالْبغْضَاءَ) إلى آخر الآية . فظهر أنها من العون على الاثم والعدوان

وأما النسل فقد ورد المكى من القرآن بتحريم الزنى ، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين

وأما المال فورد فيه تحريم الظلم ، وأكل مال اليتيم ، والاسراف ، والبغى ، ونقص المكيال أو الميزان ، والفساد فى الأرض ، ومادار بهذا المعنى

وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن اذايات النفوس

رأسا أو لمنفعته وقتا ما من ضرورى حفظ العقل الداخل ضمنا فى ضرورى حفظ النفس والاعضاء ومنافعها ، وهو أيضا مكمل لحفظ الضروريات الأخرى كالدين وغيرها فلذلك قال إن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، وعليه فيرجع النهى عن الخمر على هذا الوجه الى القسم الثانى فى صدر المسألة . هذا إذا قدرنا الساقط من العبارة لفظ (أو) واما إذا قدرناه لفظ (لا) كما يقول بعضهم فيكون المعنى أن ما يزيل العقل رأسا من الضرورى الداخل فى حفظ النفس إجمالا ، وأما حفظه على وجه أنه يزول ساعة ثم يعود فيكون من المكملات . وهذا لا يصح أما أولا فانه سبق للمؤلف فى كتاب المقاصد أن الذى يعد من المكملات إنما هو شرب القليل الذى لايسكر عادة ، كما عد النظر للاجنبية مكملا لحرمة الزنا . وأما ثانيا فلو كان الغرض أن مايزيله رأساً هو الذى يعد فقط من الضرورى وماعداه مكمل لكان ذكر المؤلف منافع الاعضاء حشوا مفسدا ، لانه يقتضى أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطى وينكشف معدود من نفس الضرورى الداخل اجمالا فى حفظ النفس وأما ثالثا فانه كان المناسب إذا فى التعبير بدل قوله (وأيضاً فأن حفظه الخ) أن يقول المؤلف (اما حفظه على هذا الوجه فانه من المكمل لحفظ العقل) لأن قوله (وأيضا) يفيد أنه وجه آخر غير السابق ، لا أنه تكميل للكلام المتقدم . وانما أطلنا الكلام ليتم فهم المقام

ولم ترد هذه الأمور فى الحفظ من جانب العدم [1] إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل ، ففى الأربعة الأواخر ظاهر ، وأما الدين فراجع الى التصديق بالقلب والانقياد بالجوارح ؛ والتصديق بالقلب آت بالمقصود فى الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ليفرع عن ذلك كل ما جاء [2] مفصلا فى المدنى ، فالأصل وارد فى المكى . والانقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد [3] ويكون مازاد على ذلك تكميلا ، وقد جاء فى المكى من ذلك النطق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة . وذلك يحصل به معنى الانقياد . وأما الصوم والحج فمدنيان من باب التكميل [4] على أن [5] الحج كان من فعل العرب أولا وراثة عن أبيهم ابراهيم ، فجاء الاسلام فأصلح

---

(١) أى من جهة ما يقضى بهدمها وإفسادها ، من الظلم ونقص الكيل وما معها . وقوله (من جانب الوجود) أى الاسباب التى تحفظها وتستبقى وجودها ، كالأكل والشرب فى حفظ النفس مثلا

(٢) أى من شعب الايمان ومحبة الله ورسوله ، وما إلى ذلك . وقوله (فالأصل) اى الايمانى

(٣) أى متى وجد تكليف واحد بدنى فانه يتحقق به معنى كلى الانقياد بالجوارح ، الذى هو أحد ركنى الدين

(٤) ولم نقل إنهما داخلان فى كلى الانقياد بالجوارح فيرجعان للوجه الأول فى صدر المسألة حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالا فى مسألة الخمر ، لأن هذا يستدعى التوسع فى معنى الأجمال والكلية هنا أكثر مما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالا فى حفظ النفس والأعضاء ، فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالأمور الاعتبارية . وإنما كانا تكميلين للدين ، لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتآلفهم وأبهة الاسلام ، وهكذا من كل مافيه تعزيز لشأنه وفى الصوم تكميل لتهذيب النفس وانقيادها لامتثال الأوامر واجتناب النواهى . فهما من مكملات ضرورى الدين

(٥) هذا الترقى لايفيد شيئا فى أصل الدعوى ، وهى أن كل مدنى لانجد فيه كليا إلا وهو جزئى أو تكميلى لما شرع فى مكة ؛ لأن إصلاح ما أفسدوه لم يجىء إلا فى المدينة

منه ما أفسدوا ، وردهم فيه الى مشارعهم . وكذلك الصيام أيضاً ، فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصومه أيضا حين قدم المدينة صامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان . وانظر فى حديث [١] عائشة فى صيام يوم عاشوراء . فأحكمهما التشريع المدنى ، وأقرهما على ما أقر الله تعالى من التمام الذى بينه فى اليوم الذى هو أعظم أيامه حين قال تعالى : (اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم) الآية ! فلهما أصل فى المكى على الجملة [٢] والجهاد الذى شرع بالمدينة فرع [٣] من فروع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله : (يابُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاةَ وأْمُرْ بالمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ المُنْكَرِ) وما أشبه ذلك

❊ المسألة التاسعة [٤] ❊

كل دليل شرعى يمكن أخذه كليا ، وسواء علينا أ كان كليا أم جزئيا [٥]

---

(١) لفظه عن عائشة رضى الله عنها قالت : (كان يوم عاشوراء يوما تصومه قريش فى الجاهلية ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه . فلما قدم المدينة صامه ، وأمر الناس بصيامه . فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ، ومن شاء تركه). قال الشوكانى الحديث متفق عليه . وأخرجه فى التيسير مختصرا عن الستة إلا النسائى . والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة . ويكفى فى إثبات هذا صيامه صلى الله عليه وسلم ليوم عاشوراء فيها ؛ لأنه بعد الرسالة انما كان يتعبد بالشرع قطعا ، وكونه كان خاصا به لا يمنع أن أصل المشروعية للصيام كان بمكة

(٢) علمت أنه وان أفاد فى الصوم لكنه لا يفيد فى الحج (٣) بل هو أعلى فروعه ، كما سبق لنا بيانه (٤) هذه المسألة التاسعة تقدمت له نظيرتها فى النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضا . ولا فرق بينهما إلا من جهة أن تلك فى أن الشريعة بحسب المكلفين عامة ، وهذه تقول إن الدليل الشرعى يؤخذ عاما فى أحكام الشريعة . وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها ؛ لأنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفا دون مكلف ، فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كأن ورد على جزئى فأنه يعتبر عاما . ولذا تجد الأدلة هنا بعضا من الأدلة هناك . وقد توسع هناك بأدلة عقلية ، ثم فرع على المسألة فوائد جليلة . وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرعة على تلك ، ويحيل فى الاستدلال عليها . لكنه زاد هنا قوله (وقد بين ذلك بقوله وفعله الخ) فهذا مع إيجازه فيه هو محل الفائدة الجديدة (٥) أى فى صيغته ولفظه . وكذلك يقال فى قوله (المستند) أى اللفظ الوارد عن الشارع فى الموضوع

إلا ما خصه الدليل ، كقوله تعالى : (خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) وأشباه ذلك . والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كليا أو جزئيا . فان كان كليا فهو المطلوب . وإن كان جزئيا فبحسب النازلة ، لابحسب التشريع فى الأصل، بأدلة:

منها عموم التشريع فى الأصل ؛ كقوله تعالى : (يا أيُّها النَّاس إنِّى رَسولُ اللهِ إليكمْ جميعاً) (وما أرْسلْناكَ إلاَّ كافةً لِلناس بشيراً ونذيراً) (وأنزَلنا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلناس ما نُزِّلَ إليهم) وهذا معنى مقطوع به ، لا يخرم القطعَ به ما جاء[1] من شهادة خزيمة وعناق أبى بُردة . وقد جاء فى الحديث « بُعِثْتُ للأحمر والأسود »

ومنها أصل شرعية القياس ؛ إذ لامعنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة فى المعنى . وهو معنى متفق عليه . ولو لم يكن أخذ الدليل كليا باطلاق لما ساغ ذلك

ومنها أن الله تعالى قال : (فلمّا قضَى زَيْدٌ مِنها وَطَراً زَوَّجْناكَها) الآية ، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضى عموما أو غيره ، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسى . فقال : (لكى لا) ولذلك قال : (لقد كان لكم فى رسولِ اللهِ أُسوَةٌ حسنة) هذا . ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد خصه الله بأشياء ؛ كهبة المرأة نفسها له ، وتحريم نكاح أزواجه من بعده ، والزيادة على أربع. فلذلك[2] لم يخرجه عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى . فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة اليه مقصودة العموم ، وإن لم يكن لها صيغ عموم . وهكذا الصيغ المطلقة تجرى فى الحكم مجرى العامة

ومنها أن النبى صلى الله عليه وسلم بين ذلك بقوله وفعله . فالقول كقوله : «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » . وقوله — فى قضايا خاصة سئل فيها : أهى لنا

(١) فى الاجتزاء فى الشهادة على المال بشاهد واحد . وعناق أبى بردة كانت صغيرة غير مستوفية للشرط فقال له لاتجزىء عن أحد غيرك

خاصة أم للناس عامة ؟ — : « بل للناس عامة » [١] ، كما فى قضية الذى نزلت فيه : (أقِمِ الصلاة طَرَفَىِ النهارِ) وأشباهها . وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس ، كما ظهر فى حديث [٢] الإصباح جنبا وهو يريد أن يصوم ، والغسل من التقاء الختانين ، وقوله : « إنى لأَنْسَى أوأُنَسَّى لِأَسُنَّ » [٣] وقوله : «صلوا كما رأيتمونى أصلى » [٤] « وخذوا عنى مناسككم [٥] » . وهو كثير

﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان :

« أحدهما » أن يكون على طريقة البرهان العقلى ، فيستدل به على المطلوب الذى جعل دليلا عليه ، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين . وهو فى أول الأمر موضوع لذلك . ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى : (لوْ كانَ فيهما آلهةٌ إلا اللهُ لفسدَتا) وقوله : (لسانُ الذى يُلحِدونَ اليهِ أعْجَمِىٌّ وهذا لِسانٌ عَرَبِىٌّ مُبينٌ) وقوله : (ولو جعلْناهُ قُرْآنًا

---

(١) حديث ابن مسعود أن رجلا أصاب من امرأة مادون الفرج وحضر الصلاة الخ . انظره فى فضل الصلاة فى البخارى ولفظه (لجميع أمتى) وفى رواية لمسلم (بل للناس كافة) ورواية الكتاب هى الواردة فى الترمذى . والحديث رواه أيضا ابن ماجة والنسائى

(٢) حديث عائشة وأم سلمة فى البخارى

(٣) قال ابن عبد البر لا أعلم هذا الحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسندا ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه . ويعد أحد الأحاديث الأربعة فى الموطأ التى لا توجد فى غيره مسندة ولا مرسلة . ومعناه صحيح فى الأصول . راجع ان شئت شرح الزرقانى على الموطأ . وقال فى الشفاء إنه حديث صحيح . قال مصحح التيسير قال الحافظ فى الفتح : لا أصل له ، فانه من بلاغات مالك التى لم توجد موصولة بعد البحث الشديد

(٤) متفق عليه

(٥) رواه مسلم

أعجمياً لقالوا لولا فُصِّلتْ آياتُهُ) وقوله : (أوَليسَ الذى خَلَقَ السموات والأرضَ بقادرٍ على أن يَخْلُقَ مِثْلَهم) وقوله : (قالَ إبراهيمُ فانَّ اللهَ يأتى بالشمسِ منَ المشرقِ فأتِ بها منَ المغربِ) وقوله : (اللهُ الذى خَلقَكُم ثم رزقَكم) الى قوله : (هَلْ مِن شُرَكائكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِن ذلِكم مِن شىء) وهذا الضرب يستدل به على الموالف والمخالف ؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل ، فلا يقتصر به على الموافق فى النحلة

و « الثانى » مبنى على الموافقة فى النحلة . وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية ؛ كدلالة الأوامر والنواهى على الطلب من المكلف ، ودلالة [1] (كُتِبَ عليكم القِصاصُ فى القتلَى) (كُتبَ عليكمُ الصيامُ) (أُحِلَّ لكم ليلةَ الصيامِ الرفَثُ) فان هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين ، ولا أتى بها فى محل استدلال ، بل جىء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول ؛ وإنما برهانها فى الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتى بها . فاذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق ، واذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف

فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل انشائيا كأنه هو واضعه . وإذا استدل بالضرب الثانى أخذه معنى مسلما لفهم مقتضاه إلزاما والتزاما . فاذا أُطلق لفظ الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ؛ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثانى . فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء . و بالمعنى الثانى نتيجة انتجتها المعجزة فصارت قولا مقبولا فقط

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

اذا كان الدليل على حقيقته فى اللفظ لم يستدل به على المعنى المجازى الاعلى

---

(١) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواهى لفظا ، بل هى أخبار فى معنى الطلب

القول بتعميم[١] اللفظ المشترك ، بشرط[٢] أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب فى مثل ذلك اللفظ ، والا فلا

فمثال ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى : (يُخْرِجُ الحىَّ مِنَ الميِّتِ وَيُخْرِجُ الميِّتَ مِنَ الحيِّ) فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقى ، كإخراج الانسان الحى من النطفة الميتة ، وبالعكس ، وأشباه ذلك مما يرجع إلى معناه ، وذهب قوم الى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين فى مثل قوله تعالى : (أَوَمَنْ كانَ مَيْتاً فأحْيَيْناهُ) الآية ، وربما ادعى قوم أن الجميع[٣] مراد ، بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك ، واستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه . ولهذا الأصل أمثلة كثيرة

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى : (يا أيُّها الَّذينَ آمنُوا لا تقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتمْ سُكارَى حتى تَعْلَمُوا مَا تَقولونَ ولا جُنُباً إلاَّ عابِرِى سَبيلٍ حَتى تغْتَسِلُوا) فالمفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل ، وأن الجنابة والغسل منها على حقيقته . فلو فسر على أن السكر هو سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة فى اعتبار التقوى كما

---

(١) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة : لايستعمل اللفظ فى الحقيقة والمجاز مقصودين معا بالحكم ، وأجازه الشافعية والقاضى وبعض المعتزلة مطلقا ، إلا إذا لم يمكن الجمع ، كافعل أمرا وتهديدا ، لأن الأمر يقتضى الايجاب . والتهديد يقتضى الترك ، فلا يصح اجتماعهما . وقال الغزالى وأبو الحسين إنما يجوز عقلا لا لغة ، إلا فى غير المفرد من المثنى والمجموع فيجوز لغة أيضا ، فيكون حينئذ كل لفظ مستعملا فى معنى

(٢) أى بشرط أن يكون هذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هذا اللفظ عند العرب. وهذا هو محل الزيادة فى كلامه على كلام المجيزين ، يقيد به هذا الجواز . ولا يخفى أن استعمال ألفاظ الكتاب فى المجاز فقط محتاج أيضا إلى هذا القيد

(٣) هذا هو محل التمثيل . وقوله (أو سكر النوم الخ) أى فيصح أن يكون من موضوع المسألة مما تحقق فيه الشرط

منع[١] سكر الشراب من الجواز فى صلب الفقه ، وأن الجنابة المراد بها التضمخ[٢] بدنس الذنوب ، والاغتسال هو التوبة لكان هذا التفسير غير معتبر ، لأن العرب لم تستعمل مثله فى مثل هذا الموضع ولا عهد لها به ، لأنها لا تفهم[٣] من الجنابة والاغتسال الا الحقيقة . ومثله قول من زعم أن النعلين فى قوله تعالى : (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ) إشارة إلى خلع الكونين . فهذا على ظاهره لاتعرفه العرب لا فى حقائقها المستعملة ولا فى مجازاتها . وربما نقل فى قوله صلى الله عليه وسلم : « تَدَاوَوْا فإنّ الذِى أنزلَ الدَّاءَ أنْزَلَ الدَّوَاءَ[٤] » أن فيه إشارة[٥] إلى التداوى بالتوبة من أمراض الذنوب . وكل ذلك غير معتبر ، فلايصح استعمال الادلة الشرعية فى مثله وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عربيا وبلسان العرب ، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم ، وهذا الاستعمال خارج عنه . ولهذا المعنى تقرير فى موضعه[٦] من هذا الكتاب . والحمد لله . فان نقل فى التفسير نحوه عن رجل يعتد به فى أهل العلم ، فالقول فيه مبسوط بعد هذا[٧] بحول الله

---

(١) أى فيكون مما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط

(٢) أى مجازا مرادا مع الحقيقة ، لأن أرباب الاشارة من الصوفية لا يقصرون المعنى المراد على المجاز فى مثل هذا

(٣) أى ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازا ولا حقيقة

(٤) رواه فى كنوز الحقائق للمناوى عن ابن منيع . ورواه فى راموز الحديث (تداووا فان الله لم ينزل داء إلا وقد أنزل له شفاء إلا السام والهرم) عن ابن حبان وأبى داود وأبى داود الطيالسى

(٥) ليست الاشارة فى كلامهم مما يراد منه استعمال اللفظ فى المعنى المذكور ، وحاشاهم أن يقولوا ذلك : بل معناه أن الألفاظ مستعملة فى معناها الوضعى العربى ، وانما يخطر المعنى الاشارى على قلوب العارفين عند ذكر الآية أو الحديث ، بعد فهمه على الطريق العربى الصحيح ، كما أفاده ابن عطاء الله فى كتابه لطائف المنن

(٦) سبق فى المسألة الرابعة من النوع الثانى من المقاصد وسيأتى أيضا فى المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز

(٧) أى فى الفصل الثانى من المسألة التاسعة المذكورة ، فيما روى عن سهل بن عبدالله من تفسير آيات على هذا النحو

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

كل دليل شرعى لا يخلو أن يكون معمولاً به فى السلف المتقدمين دائما أو أكثريا ، أولا يكون معمولاً به الاقليلا أو فى وقت ما ، أولا يثبت به عمل . فهذه ثلاثة أقسام

(أحدها) أن يكون معمولا به دائما أو أكثريا ، فلا إشكال فى الاستدلال به ولا فى العمل على وفقه ، وهى السنة المتبعة والطريق المستقيم ، كان الدليل مما يقتضى إيجابا أو ندبا أو غير ذلك من الاحكام ؛ كفعل النبى صلى الله عليه وسلم مع قوله فى الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أونفل ، والزكاة بشروطها ، والضحايا والعقيقة ، والنكاح والطلاق ، والبيوع وسواها من الأحكام التى جاءت فى الشريعة و بيّنها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو اقراره ، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائما أو أكثريا — و بالجملة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه ، فلا إشكال فى صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الاطلاق . فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون جرى فيه ما تقدم فى كتاب الأحكام من اعتبار [1] الكلية والجزئية فلا معنى للاعادة.

(والثانى) أن لا يقع العمل به الا قليلا أو فى وقت [2] من الأوقات أو حال

---

(١) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية فى هذا . إنما يظهر ما تقدم فى فصل ما يدخل تحت العفو وهو فى موضوع الخروج عن الدليل ، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة . فليراجع

(٢) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله (قليلا) فقوله (فى وقت) أى كما يأتى فى صلاته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الاوقات . وقوله (أو حال) أى كتأخيره عليه السلام الظهر للابراد والجمع بين الصلاتين فى السفر كما سيأتى له

من الأحوال ، ووقع إيثار غيره والعمل به دائما[1] أو أكثريا . فذلك الغير هو السنة المتبعة والطريق السابلة . وأما[2] مالم يقع العمل عليه إلا قليلا فيجب التثبت فيه وفى العمل على وفقه ، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر ؛ فان إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعى أو لغير معنى شرعى . وباطل أن يكون لغير معنى شرعى . فلابد أن يكون لمعنى شرعى تحروا العمل به . وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذى تحروا العمل على وفقه ، وإن لم يكن معارضا فى الحقيقة[3] . فلا بد من تحرى ماتحروا وموافقة ماداوموا عليه . وأيضا فإن فرض أن هذا المنقول الذى قل العمل به مع ما كثر العمل به يقتضيان[4] التخيير ، فعملهم — إذا حقق النظر فيه — لايقتضى مطلق التخيير ، بل اقتضى أن ماداوموا عليه هو الأولى فى الجملة ، وان كان العمل الواقع على وفق الآخر لاحرج فيه . كما نقول فى المباح مع المندوب إن وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه المخير فيه ؛ إذ لاحرج فى ترك المندوب على

(١) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلا فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائما ؟

(٢) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الاصوليون فى مباحث الترجيح بالأمر الخارج كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الاربعة ، أو بعمل أكثر السلف . فماهنا ترجيح وإن كان بخارج أيضا إلا أنه يكون عمله صلى الله عليه وسلم وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة يأتى ذكرها . ولاينافى أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذى تحروه ، لأن الواقع أن المعارضة إنما هى بين الخبرين ، ومعارضة العمل تابعة . يرشدك الى هذا قوله (فان فرض أن هذا الخ) فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك التخيير فى العمل بأيهما

(٣) أى لضعفه بازاء ما كثر العمل على وفقه

(٤) أى لأنهما دليلان متعارضان ولا مرجح . فالحكم إما الوقف وإما التخيير على الخلاف بينهم فى ذلك

الجملة [١] ، فصار المكلف كالمخير فيهما ، لكنه فى الحقيقة ليس كذلك ، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح فى الجملة . فكذلك مانحن فيه . وإلى هذا [٢] فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لاتكون بمجردها حجة ، مالم يعضدها دليل آخر ؛ لاحتمالها فى أنفسها وإمكان [٣] أن لاتكون مخالفة لما عليه العمل المستمر . ومن ذلك فى كتاب [٤] الأحكام وما بعده . فإذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل . ولهذا القسم أمثلة كثيرة . ولكنها على ضربين:

« أحدهما » أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سببا للقلة ، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب . وله مواضع ؛ كوقوعه بيانا لحدود حدت ، أو أوقات عينت ، أو نحو ذلك

كما جاء فى حديث [٥] إمامة جبريل بالنبى صلى الله عليه وسلم يومين ؛ وبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن وقت الصلاة ، فقال : « صلِّ مَعنا هذين اليومَين [٦] » فصلاته فى اليوم [٧] فى أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختيارى الذى لايتعدى . ثم لم يزل مثابراً على أوائل الأوقات إلا عند عارض ، كالإبراد فى شدة الحر ، والجمع بين الصلاتين فى السفر ، وأشباه ذلك .

---

(١) وإن كان فى ترك المندوب كليا حرج ، كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجبا بالكل

(٢) يعنى ويضاف الى ما ذكرناه من أدلة الاخذ بما عليه العمل فى الأعم الاكثر أن قضايا الاعيان الخ . ولا يخفى أن العمل اذا كان قليلا عد من قضايا الاعيان التى لايحتج بها ، وهذا يوهن الاخذ بما كان العمل عليه قليلا

(٣) عطف تفسير لقوله (احتمالها فى أنفسها)

(٤) كما تقدم فى ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات ، حتى كان يظن بهم أنهم لا يرونها مباحة

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى عن ابن عباس والنسائى عن جابر (تيسير)

(٦) أخرجه مسلم والترمذى والنسائى

(٧) لعل فيه سقط كلمة (الثانى) كما يدل عليه الحديث فى باب مواقيت الصلاة

وكذلك قوله : « منْ أدركَ ركعةً من الصبح قبل أنْ تَطلُع الشمسُ فقد أدرك الصبح » الخ [١] بيان لأوقات الأعذار لا مطلقاً ، فلذلك لم يقع العمل عليه فى حال الاختيار . ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام « أسفروا بالفجر » [٢] مرجوح بالنسبة إلى العمل [٣] على وفقه . وإن لم يصح فالأمر أوضح . وبه أيضاً يفهم [٤] وجه إنكار أبى مسعود الأنصارى على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقتها ، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبدالعزيز كذلك ، واحتجاج عروة بحديث عائشة « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُصلِّى العصرَ والشمسُ فى حُجرتها قبل أن تَظهر [٥] » ولفظ « كان » فعل يقتضى الكثرة [٦] بحسب العرف ، فكأنه احتج عليه فى مخالفة ماداوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم كما احتج أيضاً أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى إلى أن قال : « بهذا أُمرت » . وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر : « أيّةُ ساعةٍ هذه ؟ [٧] » وأشباهُه .

---

(١) رواه فى التيسير بلفظ (من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر) وقال أخرجه الستة بهذا اللفظ

(٢) (أسفروا بالفجر ، فانه أعظم للاجر) أخرجه أصحاب السنن (تيسير)

(٣) أى لقلة العمل على الاسفار . والمرجوحية أخذ بها مالك. وقوله (وان لم يصح فالامر أوضح) الاوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط ، وإلا فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام فى دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثرى

(٤) وان لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه فى احتجاجه ، بل ذكر قوله (بهذا أمرت) كما يجىء بعد

(٥) رواه مالك والجماعة كلهم إلا الترمذى مع اختلاف يسير . وهذا لفظ الموطأ ومسلم وأبى داود . ولفظ البخارى (والشمس لم تخرج من حجرتها) والمعنى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار

(٦) ولذلك أفرد بعض المصنفين فى الحديث بابا لكان ، وسموه باب الشمائل وقال أهل الأصول ان لفظ (كان يفعل) تفيد عرفا ذلك

(٧) أى أن العمل على غير هذا ، فقد كانوا يبكرون للجمعة

وكما جاء فى قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان فى المسجد ثم ترك ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، ولم يعد الى ذلك هو ولا أبو بكر ، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعمل بذلك لزوال علة الايجاب ، ثم نبَّه على أن القيام فى آخر الليل أفضل من ذلك . فلأجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام ، واستحبه مالك لمن قدر عليه .

وإلى هذا الأصل [1] ردت عائشة ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الإدامة على صلاة الضُّحى ، فعملت بها لزوال العلة بموته ، فقالت : « ما رأيت [2] رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى الضحى قط وإنى لأستحبها . وفى رواية : وإنى لأسبِّحها وإن كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ليَدَعُ العملَ وهو يُحبّ أن يَعملَه ، خشيةَ أن يَعملَ به الناسُ فيُفرضَ عليهم [3] » . وكانت تصلى الضحى ثمانى ركعات ، ثم تقول : لو نُشِرَ لى أبواى ما تركتها [4] . فإذا بنينا على ما فهمَتْ من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم للمداومة على الضحى فلا حرج على مَن فعلها [5] .

ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ،

---

(١) الأصل الخاص ، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذى فيه الكلام ، وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به

(٢) لا ينافى ما جاء عنها فى أحاديث أخرى أنه صلى الله عليه وسلم كان يصليها أربعا ، لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التى يكون فيها عادة بين نسائه وقد ثبت لها فعله صلى الله عليه وسلم للضحى وإن لم تره فلذلك كانت تصليها . ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها ، فلذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها

(٣) رواه مسلم — ورواه أيضا البخارى مع بعض اختلاف . وصدر الحديث ذكره فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٤) أى ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بمله لها عن صلاة الضحى . وذلك دليل على تأكدها فى رأيها

(٥) أى المداومة

وفهم الصحابة من ذلك — عائشةُ وغيرها — أن النهى للرفق ، فواصلوا ، ولم يواصلوا كلهم ، وإنما واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال ، ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات .

وأمثلة هذا الضرب كثيرة . وحكمه الذى ينبغى فيه الموافقة للعمل الغالب كائنا ما كان ، وترك القليل أو تقليله حسبما فعلوه . أما فيما كان [1] تعريفا بحد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول [2] على ماهو الأولى ، فكذلك يكون بالنسبة إلى ماجاء بعدُ موافقتُه لهم على ذلك . وأما غيره فكذلك أيضا . ويظهر لك بالنظر فى الأمثلة المذكورة

فقيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان فى المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته ، وذلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المقتدى بهم ؛ فإن هؤلاء منتصبون لأن يقتدى بهم فيما يفعلون — وفى باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان — فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوماً عليه أنه واجب ، وسد الذرائع مطلوب مشروع ، وهو أصل من الأصول القطعية فى الشرع ، وفى هذا الكتاب له ذِكر ، اللهم إلا أن يعمل به

---

(١) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور فى كلامه آنفا

(٢) أى فى عهده صلى الله عليه وسلم . وقوله (فكذلك يكون الخ) أى يكون الشأن فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له صلى الله عليه وسلم ، أى الحكم فيه للعمل الغالب قطعا بدون توهم . فقوله (بعد) بالضم . وقوله (موافقته) فاعل ولعل فيه تحريف كلمة موافقتهم له بموافقته لهم كما هو الأنسب . أى وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاه فسيأتى أنه وإن كان طريقا يصح سلوكه، إلا أن الأصل هو الأولى. وهذا معنى قوله (وأما غيره الخ) أى فغير ماوافقوا عليه ربما يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الغالب الذى كان فى عهده صلى الله عليه وسلم ، ولكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه ، كما يتبين ذلك من إرجاع الأمثلة التى حصلت فيها المخالفة الى أن الأولى فيها أيضا ما كان العمل جاريا فيه على عهده صلى الله عليه وسلم ، وغيره يعتبر مرجوحا ، مع كونه صح فى ذاته لسبب اقتضاه

الصحابة كما فى قيام رمضان فلا بأس ، وسنتهم ماضية ، وقد حفظ الله فيها هذا المحظور الذى هو ظن الوجوب ، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه الا وهم يرون أن القيام فى البيوت أفضل ، ويتحرونه أيضا ، فكان على قولهم وعملهم القيامُ فى البيوت أولى [1] . ولذلك جعل بعض الفقهاء القيام فى المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن ، أو لمن لايقوى الا بالتأسى ، فكانت أولويته لعذر كالرخصة ، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى . فعلى كل تقدير ماداوم عليه النبى صلى الله عليه وسلم هو المقدم ، وما رآه السلف الصالح فسنة أيضاً . ولذلك يقول بعضهم : لاينبغى تعطيل المساجد عنها جملة ؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل فى الصحابة .

وأما [2] صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها قط دليل على قلة عمله بها ، ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها ، وانما داوم من داوم عليها منهم بمكان لايتأسى بهم فيه كالبيوت ، عملا [3] بقاعدة الدوام على الأعمال ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الايجاب لداوم عليها . وهذا أيضا موجود فى عمل المقتدى بهم ، الا أن ضميمة إخفائها يصد عن الاقتداء . ومن هنا لم تشرع الجماعة فى النوافل بإطلاق ، بل فى بعض مؤكداتها ؛ كالعيدين ، والخسوف ، ونحوها . وما سوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل فى البيوت أفضل ، حتى جعلها فى ظاهر لفظ الحديث [4] أفضل

---

(١) أى فهم وان أقاموها فى المسجد بامام واحد على خلاف ما كان فى عهده صلى الله عليه وسلم لهذا العذر ولارتفاع المانع الذى هو خوف الافتراض . إلا أن عملهم وقولهم جار على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب فى عهده

(٢) مقابل لقوله (فقيام رمضان) فالمثالان وكذا مثال الوصال بيان لقوله (وأما غيره فكذلك أيضا) على ماسبق شرحه

(٣) أى فهم لم يبتدعوا ، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ماخشيه صلى الله عليه وسلم من الايجاب ، ولا ظن الوجوب بفعلهم لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف (إلا أن ضميمة اخفائها الخ)

(٤) ساق مسلم حديثا طويلا ذكر فيه قوله صلى الله عليه وسلم (فعليكم بالصلاة فى بيوتكم، فان خير صلاة المرء فى بيته إلا الصلاة المكتوبة) وروى فى الجامع الصغير

من صلاتها فى مسجده الذى هو أفضل البقاع التى يصلى فيها . فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام فى بيت مليكة ركعتين فى جماعة[1] ، وصلى بابن عباس فى بيت خالته ميمونة بالليل جماعة[2] ، ولم يظهر ذلك فى الناس ، ولا أمرهم به ، ولا شهره فيهم ، ولا أكثر من ذلك ، بل كان عمله فى النوافل على حال الانفراد ، فدلت هذه القرائن كلها — مع ما انضاف اليها من أن ذلك أيضاً لم يشتهر[3] فى السلف الصالح ولا واظبوا على العمل به دائما ولا كثيراً — أنه مرجوح ، وأن ما كانوا عليه فى الأعم الأغلب هو الأولى والأحرى . واذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر فى هذه القضايا ، فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى ، وهو الذى أخذ به مالك فيما روى عنه أنه يجيز الجماعة فى النافلة فى الرجلين والثلاثة ونحو ذلك ، وحيث لا يكون مظنة اشتهار ، وما سوى ذلك فهو يكرهه

وأما مسألة الوصال[4] فان الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم ، ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا فى صيامهم كالعامة فى تركهم له ، لما رزقهم الله من القوة ، التى هى انموذج من قوله عليه الصلاة والسلام : « إنى أبيتُ عند ربِّي يُطعِمنى

(أفضل الصلاة صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة) عن النسائى والطبرانى . قال المناوى فى شرحه للجامع الصغير : قضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يتعرض الشيخان ولا أحدهما لتخريجه ، وإلا لما ساغ له العدول عنه لغيره على القانون الصناعى وهو ذهول فاحش فقد خرجاه معا باللفظ المذكور اه

(١) رواه البخارى

(٢) ساق مسلم فى هذا عدة أحاديث

(٣) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة مما حصلت فيه الموافقة لفعله تماما ، بحيث لم يوجد ما يقتضى رخصة لمخالفة البعض مثلا ، ولا يكون هذا من أمثلة قوله (وأما غيره)

(٤) الوصال صوم اليومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر فى الليل والسرد أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل ومنه يفهم أن قوله مع أن بعض من كان يسرد الخ كلام فيما يشبه الوصال من جهة أن كلا غير ما هو الأولى فى نظر الشارع

ويسقينى[1] » مع أن بعض[2] من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف : ياليتنى قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فان طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والقصد ، خوف الانقطاع — وقد مر لهذا المعنى تقرير فى كتاب[3] الأحكام — فكان الأحرى الحمل على التوسط ، وليس إلا ما كان عليه العامة وما واظبوا عليه . وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الضرب

« والضرب الثانى » ما كان على خلاف ذلك ولكنه يأتى على وجوه :

منها أن يكون محتملا فى[4] نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف فى أصله[5] . والذى هو أبرأ للعهدة وأبلغ فى الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب .

كقيام الرجل للرجل اكراماً له وتعظيما ، فان العمل المتصل تركه ، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أقبل عليهم . وكان يجلس حيث ينتهى به المجلس ، ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر ، ولو كان لنقل ، حتى روى عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له فى المجلس . فقال : ان تقوموا نقم ، وان تقعدوا نقعد . وانما يقوم الناس لرب العالمين . فقيامه صلى الله عليه وسلم لجعفر ابن عمه وقوله : « قوموا لسيدكم[6] » ان حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم ، وأن نظرنا فيه وجدناه محتملا أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم[7]

---

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٨)

(٢) هو عبد الله بن عمرو

(٣) فى باب الرخصة وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف

(٤) أى يكون وقوعه متفقا عليه ، ولكنه يكون محتملا للمعنى المستدل عليه ولغيره ، كما فى القيام للقادم

(٥) أى يكون ثبوته محل خلاف ، كما فى تقبيل اليد ، وسجود الشكر

(٦) سعد بن معاذ والحديث متفق عليه فى قصة بنى قريظة

(٧) وهذا هو الذى كانوا يتحاشونه ويرونه موجبا لكراهيته ، كما أشار إليه بقوله (وإنما يقوم الناس لرب العالمين)

أو على وجه آخر من المبادرة الى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له ، أو ليفسح له فى المجلس حتى يجد موضعا للقعود ، أو للإعانة على معنى من المعانى ، أو لغيرذلك مما يحتمل . واذا احتمل الموضع طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر ؛ لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير[1] معارض له . فنحن فى اتباع العمل المستمر على بينة و براءة ذمة باتفاق ، وان رجعنا الى هـذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك ، الا من باب التمسك بمجرد الظاهر ، وذلك لا يقوى[2] قوة معارضه

ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان فى المعانقة ، فان مالكا قال له : كان ذلك خاصاً بجعفر . فقال سفيان : ما يخصه يخصنا وما يعمه يعمنا إذا كنا صالحين . فيمكن أن يكون مالك عمل فى المعانقة بناء على هذا الأصل . فجعل معانقة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصا ، أى ليس عليه العمل ، فالذى ينبغى وقفه على ما جرى فيه

وكذلك تقبيل اليد ان فرضنا أو سلمنا صحة ما روى فيه . فانه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نادراً ، ثم لم يستمر فيه عمل الا الترك من الصحابة والتابعين ، فدل على مرجوحيته

ومن ذلك سجود الشكر ان فرضنا ثبوته عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فانه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التى توالت عليه ، والنعم التى أفرغت عليه افراغاً ، فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك ، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شئ الا فى الندرة مثل كعب بن مالك اذ نزلت توبته . فكان العمل على وفقه تركا للعمل على وفق العامة منهم

(١) كما سبق أن قضايا الأعيان لاتقوم حجة الا اذا عضدها دليل آخر لاحتمال ألا تكون مخالفة الخ

(٢) أى لأنه مع كونه قليلا محتمل لغير المعنى المستدل عليه ، فى مقابلة الكثير الذى لااحتمال فيه

ومن هذا المكان يتطلع الى قصد مالك رحمه الله فى جعله العمل [1] مقدماً على الأحاديث ؛ اذ كان انما يراعى كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وان جاء فيه أحاديث . وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم ، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر فى الصحابة ، ولم يكن مستمراً فيهم الا وهو مستمر فى عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو فى قوة المستمر .

وقد قيل لمالك ان قوما يقولون : ان التشهد فرض . فقال : أمَا كان أحد يعرف التشهد ؟ فأشار الى الانكار عليه بأن مذهبهم كالمبتدع الذى جاء بخلاف ما عليه من تقدم . وسأله أبو يوسف عن الأذان . فقال مالك : وما حاجتك الى ذلك ؟ فعجبا من فقيه يسأل عن الأذان . ثم قال له مالك : وكيف الأذان عندكم ؟ فذكر مذهبهم فيه . فقال : من أين لكم هذا ؟ فذكر له أن بلالاً لما قدم الشام سألوه أن يؤذن لهم فأذن لهم كما ذكر عنهم . فقال له مالك : ما أدرى ما أذان يوم ؟ وما صلاة يوم ؟ هذا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولده من بعده يؤذنون فى حياته وعند قبره ، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده . فأشار مالك الى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت فى الاتباع وأولى أن يرجع اليه

وقد بين فى العتبية أصلا لهذا المعنى عظيما يجل موقعه عند من نظر الى مغزاه . وذلك أنه سئل عن الرجل يأتى اليه الأمر يحبه فيسجد لله شكرا ، فقال : لا يفعل . ليس مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق — فيما يذكرون — سجد يوم اليمامة شكراً ، أفسمعت ذلك ؟ قال : « ما سمعت ذلك ، وأرى أن كذبوا على أبى بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشىء فيقول هذا شىء لم نسمع له خلافا » . ثم قال : « قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى

---

(١) المستند الى الدليل الشرعى ، لا مجرد العمل . فالعمل المستمر عنده يرجح الدليل على سائر الأدلة التى لم يصاحبها العمل المستمر ، هكذا ينبغى أن يفهم . كما ذكره الأصوليون . قالوا يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة وسيأتى عن مالك أنه قال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه

المسلمين بعده ، أفسمعت أن أحداً منهم سجد ؟ إذا جاءك مثل هذا مما كان فى الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شىء فعليك بذلك ، فانه لو كان لذكر ، لأنه من أمر الناس الذى قد كان فيهم ، فهل سمعت أن أحداً منهم سجد ؟ فهذا إجماع . إذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه » هذا ما قال . وهو واضح فى أن العمل العام هو المعتمد ، على أى وجه كان ، وفى أى محل وقع . ولايلتفت الى قلائل ما نقل ، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير

« ومنها » أن يكون هذا القليل خاصا بزمانه أو بصاحبه الذى عمل به ، أو خاصا بحال من الأحوال ، فلا يكون فيه حجة على العمل به فى غير ما تقيد به ، كما قالوا فى مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة فى الوضوء انه كان به مرض ، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادّخار لحوم الأضاحى بعد ثلاث ، بناء على أن إذنه بعد ذلك لم يكن نسخا . وهو قوله : « إنما نهيتكم لأجل الدّافّة[1] »

« ومنها » أن يكون مما فعل فلتة [2] ، فسكت عنه النبى صلى الله عليه وسلم مع علمه به ، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابى ولا غيره ، ولا يشرعه النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا يأذن فيه ابتداء لأحد ، فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذناً له ولغيره ؛ كما فى قصة الرجل [3] الذى بعثه النبى عليه الصلاة والسلام فى أمر فعمل

(١) نهى صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحى بعد ثلاث . فلما كان بعد ذلك قالوا : لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويحملون منها الودك ويتخذون منها الأسقية . فقال : وماذاك ؟ قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام (انما نهيتكم لأجل الدافة التى دفت عليكم . فكلوا وتصدقوا وادخروا) رواه أبو داود ورواه مسلم بتأخير لفظ تصدقوا عن ادخروا

(٢) بدون سبق تشريع فيه

(٣) هو أبو لبابة الأنصارى فى قصة بنى قريظة ، لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : نعم ، وأشار بيده إلى حلقه ، يعنى الذبح . انظر بقية القصة بطولها فى المواهب عن ابن اسحاق وابن هشام ، وابن وهب عن مالك والروايات تختلف عندهم ، ولكنهم اتفقوا على أنه ربط نفسه . وجملة (أما انه لو جاءنى لاستغفرت له) انفرد بها ابن اسحاق

فيه ، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله فربط نفسه بسارية من سوارى المسجد ، وحلف أن لا يحُلّهُ الا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه الصلاة والسلام : «أما إنّه لو جاءنى لاستغفرتُ له »وتركه كذلك حتى حكم الله فيه[1]. فهذا وأمثاله لا يقتضى أصل المشروعية ابتداء ولا دواماً ، أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك بإذن رسول صلى الله عليه وسلم ، وأما دواماً فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه . وهذا خاص بزمانه ؛ إذ لا وصول الى ذلك الا بالوحى ، وقد انقطع بعده فلا يصح الابقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه . وأيضاً فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله ، لا فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فيما بعده . فإذاً العمل بمثله أشد غررا ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع لكان استمرار العمل بخلافه كافياً فى مرجوحيته

« ومنها » أن يكون العمل القليل رأيا لبعض الصحابة لم يتابَع عليه ، إذ كان فى زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيزَه أو يمنعَه ، لأنه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد ؛ كما روى عن أبى طلحة الأنصارى أنه أكل برَداً وهو صائم فى رمضان ، فقيل له : أتأكل البردَ وأنت صائم ؟ فقال : إنما هو بردٌ نزل من السماء نطهر به بطوننا ، وإنه ليس بطعام ولا شراب . قال الطحاوى : ولعل ذلك من فعله لم يقف النبى عليه الصلاة والسلام عليه فيعلّمه الواجب عليه فيه ؛ قال : وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ير ذلك عمر شيئاً ؛ إذ لم يخبر أن النبى صلى الله عليه وسلم وقف عليه فلم ينكره ، فكذلك ما روى عن أبى طلحة ؛ قال : والذى كان من ذلك ما روى عن رفاعة بن رافع ، قال : كنت عن يمين عمر بن الخطاب ، إذ جاءه رجل فقال : زيد بن ثابت يفتى الناس فى الغسل من الجنابة برأيه . فقال اعجل به علىّ . فجاء زيد ، فقال عمر : قد بلغ من أمرك أن تُفتىَ الناس بالغسل من الجنابة فى مسجد النبى عليه الصلاة والسلام برأيك ؟

---

(١) بقبول توبته ، وقد أبره صلى الله عليه وسلم فى يمينه ، فأطلقه بيده الكريمة

فقال زيد : والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأيى ، ولكنى سمعت من أعمامى شيئاً فقلت به فقال : من أىّ أعمامك ؟ فقال : مِن أبىّ بن كعب ، وأبى أيوب ، ورفاعة ابن رافع . فالتفت الىّ عمر فقال : ما يقول هذا الفتى ؟ فقات : إنا كنا نفعله [١] على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا نغتسل . قال : أفسألتم النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك ؟ فقلت : لا . ثم قال فى آخر الحديث : لئن أُخبرتُ بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأنهكتهُ عقوبةً . فهذا أيضاً من ذلك القبيل [٢] . والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال ، فكفى بمثله حجة على الترك

« ومنها » أن يكون عمل به قليلا ثم نسخ ، فترك العمل به جملة ، فلا يكون حجة باطلاق ، فكان من الواجب فى مثله الوقوف مع الأمر العام

ومثاله حديث الصيام عن الميت ، فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة ؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس ، وهما أول من خالفاه . فروى عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت : أطعموا عنها . وعن ابن عباس أنه قال : لا يصوم أحد عن أحد . قال مالك : ولم أسمع أن أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحداً أن يصوم عن أحد ، ولا يصلى أحد عن أحد ، و إنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه . فهذا إخبار بترك العمل دائماً فى معظم الصحابة ومن يليهم . وهو الذى عول عليه فى المسألة كما أنه عول عليه فى جملة عمله

وقد سئل عن سجود القرآن الذى فى المفصل ، وقيل له : أتسجد أنت فيه ،

---

(١) أى الجماع بغير إنزال

(٢) المعروف فيه أنه مما عمل به قليلا ثم نسخ أو تخصص حديثه الذى هو قوله عليه السلام (إنما المـاء من المـاء) بالحلم ، وقد ورد فى الحديث : لعلنا أعجلناك؟! فقال نعم يارسول الله قال (فاذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك) وهذا لفظ البخارى ومسلم . والاقحاط عدم الانزال ، وعن أبى بن كعب : إنما كان الماء من الماء رخصة فى أول الاسلام ثم نهى عنها ، أخرجه أبو داود والترمذى والدارمى

فقال : لا . وقيل له إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز . فقال : أحب الأحاديث الىّ ما اجتمع الناس عليه ، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه ، وإنما هو حديث من حديث الناس. وأعظم من ذلك القرآن ، يقول الله :(مِنهُ آياتٌ محكماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتاب) فالقرآن أعظم خطراً ، وفيه الناسخ والمنسوخ[(١)] ، فكيف بالأحاديث ؟ وهذا مما لم يجتمع عليه . وهذا ظاهر فى أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر ، إذ كانوا إنما يأخذون بالأحدث فالأحدث[(٢)] من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى عن ابن شهاب أنه قال : أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا حديثَ رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخَه ومنسوخَه .وهذا صحيح . ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر ، والحمد لله . وثَم أقسامٌ أخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره .

وبسبب ذلك ينبغى للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين ، فلا يسامح نفسه فى العمل بالقليل ، إلا قليلا وعند الحاجة ومس الضرورة ، إن اقتضى[(٣)] معنى التخيير ولم يَخَف[(٤)] نسخ العمل ، أو عدم صحة فى الدليل ، أو احتمالا لا ينهض به الدليل أن يكون حجة ، أو ما أشبه ذلك .أما لو عمل بالقليل دائما للزمه أمور :«أحدها» المخالفة للأولين فى تركهم الدوام عليها ، وفى مخالفة السلف الأولين ما فيها «والثانى»[(٥)]

---

(١) هذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ ، أما على ماهو مشهور من أن المحكمات الواضحات فلا يأتى استشهاد الامام بالآية

(٢) أصله من كلام ابن عباس رضى الله عنه . ولفظه (كنا نأخذ بالأحدث الخ)

(٣) الضمير للقليل فى قوله (العمل بالقليل) أى بأن كان الدليل الذى أخذ به يصلح معارضا لما عمل به الأكثر ، ولا يكون ذلك إلا حيث يحتج به وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به

(٤) الضمير للعامل ، فهو مبنى للفاعل ، وقوله (أو احتمالا) معطوف على المفعول

(٥) لازم لما قبله ، أى خالفهم فعلا وتركا ، وهما متلازمان فى مثله

استلزام ترك ماداوموا عليه ، إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآثار ، فإدامة العمل على موافقة مالم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه

« والثالث » [1] أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه ؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتـداء بالأقوال ، فاذا وقع ذلك ممن يقتدى به كان أشد

الحذر الحذر من مخالفة الاولين ! فلو كان ثم فضلُ مالكان الأولون أحق به . والله المستعان

(والقسم الثالث) أن لايثبت عن الاولين أنهم عملوا به على حال فهو أشد مما قبله ؛ والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى . وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على مازعموا ليس بدليل عليه ألبتة ؛ إذ لو كان دليلا عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هؤلاء ، فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم ومعارض له ، ولو كان تركَ العمل . فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لإجماع الأولين ، وكل من خالف الإجماع فهو مخطىء ، وأمة محمد صلى الله عليه وسلم لاتجتمع على ضلالة ؛ فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر المعتبر ، وهو الهدى ، وليس ثَم الاصواب أو خطأ ، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ . وهذا كاف . والحديث الضعيف الذى لا يعمل العلماء بمثله جار هذا المجرى

ومن هنا لك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبى صلى الله عليه وسلم نص على علىٍّ أنه الخليفة بعده ، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره ، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ . وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة ، يحمّلونهما مذاهبهم ، ويغبّرون بمشتبهاتهما فى وجوه العامة ، ويظنون أنهم على شىء

---

(١) الأول والثانى عامان ، وهذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتدى به

ولذلك أمثلة كثيرة : كالاستدلالات الباطنية على سوء مذاهبهم بما هو شهير فى النقل عنهم ، وسيأتى منه أشياء فى دليل الكتاب ان شاء الله ، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى : (فى أىِّ صُورةٍ ما شاء رَكَّبَك) . وكثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة فى تصحيح ماذهبوا اليه ، مما لم يجر له ذِكرٌ ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين ، وحاش لله من ذلك . ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة [1] ، وذِكرَ الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع ، بقوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع قومٌ يتلُون كتابَ اللهِ ويتدارَسُونَه فيما بينهم » الحديث [2] ، والحديث الآخر : « ما اجتمعَ قومٌ يذكرونَ اللهَ [3] » الخ ، وبسائر ما جاء فى فضل مجالس الذكر

وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذِّنين بالليل بقوله تعالى : (ولاتَطرُد الذين يَدْعونَ ربَّهم بالغَداةِ والعشىّ) الآية ! وقوله : (أُدْعُوا ربَّكم تضَرُّعاً وخُفْية) وبجهر قوّام الليل بالقرآن ، واستدلالهم على الرقص فى المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة فى المسجد بالدرق والحراب ، وقوله عليه

(١) فى سماع ابن القاسم عن مالك فى القوم يجتمعون فيقرءون فى السورة الواحدة مثل مايفعل أهل الاسكندرية ، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس ، قال فى الاعتصام بعد ذكر ما تقدم : وذلك يدل على أن قراءة الادارة مكروهة عنده وقال قبل ذلك بصفحات : ومن أمثلة ذلك قراءة القرآن بالادارة على صوت واحد فان هذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة

(٢) ذكره فى الجامع الصغير وفى التيسير بلفظ (ما اجتمع قوم فى بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله الخ) عن أبى داود

(٣) رواه فى التيسير بلفظ (لايقعد قوم يذكرون الله الخ) عن مسلم والترمذى ورواه فى الترغيب والترهيب بهذا اللفظ أيضا عن مسلم والترمذى وابن ماجه أقول : هذا لفظ مسلم ورواية الترمذى (مامن قوم يذكرون الله الخ) ورواية ابن ماجه (ما جلس قوم مجلسا الخ) أما لفظ المؤلف (ما اجتمع قوم) فلم يوجد بعينه فى هذه الكتب

الصلاة والسلام لهم : « دُونكم يا بَنى أرفِدَة[1] »

واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن فى السلف الصالح ، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ككتب المصحف ، وتصنيف الكتب ، وتدوين الدواوين ، وتضمين الصناع ، وسائر ما ذكر الأصوليون فى أصل المصالح المرسلة[2] ، فخلطوا وغلطوا ، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها ، وهو كله خطأ على الدين ، واتباع لسبيل الملحدين ، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك ، وعبروا على هذه المسالك ، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون ، أو حادوا عن فهمها ، وهذا الأخير هو الصواب ؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم ، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه ، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ، ولا عملوا بها ، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعانى المخترعة بحال ، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلا إجماعيا على أن هؤلاء فى استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة .

فيقال لمن استدل بأمثال ذلك : هل وجد هذا المعنى الذى استنبطت فى عمل الأولين أو لم يوجد ؟ فإن زعم أنه لم يوجد — ولابد من ذلك — فيقال له: أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به ؟ أم لا ؟ ولا يسعه أن يقول بهذا ؛ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه ، وخرق للاجماع . وإن قال إنهم كانوا عارفين بمآخذ هذه الأدلة ، كما كانوا عارفين بمآخذ غيرها ، قيل له : فما الذى حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك ، حتى خالفوها الى غيرها ؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقوّل ، والبرهان الشرعى والعادى دال على عكس القضية ، فكل ما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه .

---

(١) رواه الشيخان والنسائى

(٢) وكتاب الاعتصام للمؤلف قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسلة عن البدع.

فإن زعم أن ما انتحله من ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه فى الأولين، وإذا كان مسكوتا عنه ووجد له فى الأدلة مساغ فلا مخالفة ، انما المخالفة أن يعاند ما نقل عنهم بضده ، وهو البدعة المنكرة ، قيل له : بل هو مخالف ، لأن ما سكت عنه فى الشريعة على وجهين :

« أحدها » أن تكون مظنة العمل به موجودة فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه ، فلا سبيل الى مخالفته ؛ لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له ، فمن استلحقه صار مخالفا للسنة ، حسبما تبين فى كتاب المقاصد . « والثانى » أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد ، فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع فى مثله ، وهى المصالح المرسلة ، وهى من أصول الشريعة المبنى عليها ؛ إذ هى راجعة الى أدلة الشرع ، حسبما تبين فى علم الاصول ، فلا يصح ادخال ذلك تحت جنس البدع . وأيضا فالمصالح المرسلة — عند القائل بها — لا تدخل فى التعبدات ألبتة ، وإنما هى راجعة الى حفظ أصل الملة ، وحياطة أهلها فى تصرفاتهم العادية . ولذلك تجد مالكا — وهو المسترسل فى القول بالمصالح المرسلة — مشددا فى العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه فى الأولين . فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء ، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها ، بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل ، فلا مزيد عليه . وقد تمهد أيضا فى الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة فى غيره [1]

فالحاصل أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق ، فرأيت الأولين قد عنوا به على وجه واستمر عليه عملهم ، فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر ؛

---

(١) قال الآمدى فى الأحكام (المسألة الثامنة فى تخصيص العموم بفعل الرسول. أثبته الأكثرون) ثم قال فى باب المطلق (كل ما ذكرناه فى مخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار فى تقييد المطلق) — نقول ولا شك أن المطلق ليس حجة فى غير ما قيد به . والمسألة فى ابن الحاجب أيضا فى باب التخصيص

بل هو مفتقر الى دليل يتبعه فى إعمال ذلك الوجه . وذلك كله مبين فى باب الأوامر والنواهى من هذا الكتاب ، لكن على وجه آخر . فإذاً ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه ، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة ، فلم يبق إذاً أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين ، وكفى بذلك مزلة قدم . وبالله التوفيق

فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة ، بل فيها ماهو خفيف ، ومنها ما هو شديد . وتفصيل القول فى ذلك يستدعى طولا ، فلنَكِلْه الى نظر المجتهدين . ولكن المخالف على ضربين : « أحدهما » أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلا يخلو أن يبلغ فى اجتهاده غاية الوسع [1] ، أولا فإن كان كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال ، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول « والثانى » أن لايكون من أهل الاجتهاد ، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة ، إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ، ولا رأوه أهلا للدخول معهم ، فهذا مذموم .

وقلّما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم ؛ لأن المجتهدين — وإن اختلفوا فى الأمر العام فى المسائل التى اختلفوا فيها — لايختلفون إلا فيما اختلف [2]

---

(١) كما سبق فى مسألة الوصال فى الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهى عنه

(٢) أى مذهبا ورأيا ، وكان عمل كل منهم جاريا على مقتضى مذهبه . هذه صورة . أو فى مسألة لم يظهر للمتقدمين أى الصحابة مثلا اختلاف فى المذهب ، ولم يحصل استدلال كل على مذهبه ، ولكن روى عنهم الاختلاف فى العمل . فاذا اختلف المجتهدون بعد ذلك يكون رأى كل منهم موافقا لرأى البعض وعمله فى الصورة الأولى ، وموافقا للعمل فى الصورة الثانية ، لكن بقيت صورة ثالثة ، وهى أنه قد يختلف المجتهدون فى أمر لم يحصل من الصحابة رأسا عمل فيه ، فضلا عن

فيه الأولين ، أوفى مسألةموارد الظنون لا ذكر لهم فيها . فالأول يلزم منه اختلاف الأولين فى العمل ، والثانى يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل

أما القسم الثانى [1] فان أهله لا يعرفون مافى موافقة العمل من أوجه الرجحان؛ فان موافقته شاهد للدليل الذى استدل به ، ومصدّق له ، على نحو ما يصدقه الإجماع فإنه نوع من الاجماع فعلىٌّ ، بخلاف ما إذا خالفه ، فان المخالفة مُوهنةٌ له أو مكذبة. وأيضا فان العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل [2] المقدرة الموهنة ، لأن المجتهد متى نظر فى دليل على مسألة احتاج الى البحث عن أمور كثيرة ، لا يستقيم إعمال الدليل دونها . والنظر فى أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتما ، ومعيّن لناسخها من منسوخها، ومبين لمجملها ، الى غير ذلك . فهو عون فى سلوك سبيل الاجتهاد عظيم ، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومَن قال بقوله . وقد تقدم منه أمثلة . وأيضاً فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية الى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى . ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها

ولذلك لاتجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين فى الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة ، وقد مر من ذلك أمثلة ؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها الى الشريعة المنزهة ، وفى كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها فى الافتئات على الشريعة . وانظر فى مسألة [3] التداوى من الخُمار فى

الرأى فلا يتأتى فيه قوله (والثانى يلزم منه الجريان الخ) لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل . إلا أن يقال إنه قيد كلامه أولا بقوله (فى الأمر العام). أى أن هذا فى الجملة والأغلب

(١) وهم ممن ليسوا أهلا للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطا

(٢) وهى الاحتمالات العشرة ، من المجاز والنسخ والمعارض العقلى الخ

(٣) وحاصلها أن حامد بن العباس سأل على بن عيسى فى ديوان الوزارة عن

درة الغواص للحريري وأشباهها . بل قد استدل بعض النصارى على صحة ماهم عليه الآن بالقرآن ، ثم تحيّل فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين فى التوحيد (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً)

فلهذا كله يجب على كل ناظر فى الدليل الشرعى مراعاة ما فهم منه الأولون؛ وما كانوا عليه فى العمل به فهو أحرى بالصواب ، وأقوم فى العلم والعمل . ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار ، وهى :

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع فى الوجود على وجهين :

« أحدهما » أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار ، واقتباس ماتضمنه من الحكم ، ليعرض عليه النازلة المفروضة ؛ لتقع فى الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم : أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه ، وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها ، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة

« والثانى » أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه فى النازلة العارضة

دواء الخمار وقد علق به ، فأعرض عنه ، فخجل . ثم سأل قاضى القضاة أبا عمر ، فقال : قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال النبي عليه السلام (استعينوا فى الصناعات بأهلها) والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة فى الجاهلية وقد قال

(وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها)

ثم تلاه أبو نواس فى الاسلام فقال

(دع عنك لومى فان اللوم إغراء وداونى بالتى كانت هى الداء)

فأسفر وجه حامد بالجواب ، وبكت على بن عيسى ، وقال له : ما ضرك لو أجبت كما أجاب قاضى القضاة ؟! وقد استظهر بالآية والحديث اه ، ولا شك أن هذا مجون مرذول من قاضى القضاة لايصدر إلا عن الفساق المستهترين

أن [١] يظهر بادئ الرأى موافقة ذلك الغرض للدليل ، من غير تحر لقصد الشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه . وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة : (فأمَّا الذينَ فى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فيتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ منهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وابْتِغاء تأويلهِ) فليس مقصودهم الاقتباس منها ، وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم ، إذ هو السابق المعتبر ، وأخذ الأدلة فيه بالتبع ، لتكون لهم حجة فى زيغهم (والراسخون فى العلم) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة ، فلذلك (يقُولونَ آمنَّا بهِ ، كلٌّ مِن عِندِ رَبِّنا) ويقولون (رَبَّنا لا تُزِغْ قلُوبَنا بَعْدَ إذْ هَدَيْتَنا) فيتبرءون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائغون ، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكِّمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ؛ لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه ، حتى يكون عبداً لله . وأهل الوجه الثانى يحكّمون أهواءهم على الأدلة ، حتى تكون الأدلة فى أخذهم لها تبعاً ، وتفصيل هذه الجملة قد مر منه فى كتاب المقاصد ، وسيأتى تمامه فى كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة الى محالها على وجهين [٢] : «أحدهما» الاقتضاء الأصلى قبل طروء العوارض ، وهو الواقع على المحل مجردا عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة ، وسن النكاح ، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك « والثانى » الاقتضاء التبعى ، وهو الواقع على المحل مع اعتبار

---

(١) لعل الأصل (بأن يظهر)

(٢) سيقول فى آخر المسألة (واذا اعتبرت الاقضية والفتاوى فى القرآن والحديث وجدتها على هذا الأصل) يعنى فالمسألة تساعدك على تنزيل ماورد فيها من ذلك على ما تعلمه من هذا الأصل

التوابع والإضافات ؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له فى النساء ووجوبه على من خشى العنت ، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو ، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان ، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلى لاقتران أمر خارجى

فاذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاقتصار فى الاستدلال عن الدليل المقتضى للحكم الأصلى ؟ أم لابد من اعتبار التوابع والاضافات ، حتى يتقيد دليل الاطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها ؟ هذا مما فيه نظر وتفصيل

فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أولا . فان أخذه مجردا صح الاستدلال ، وان أخذه بقيد الوقوع فلا يصح[1] وبيان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين ، وتعيين المناط موجب — فى كثير من النوازل — الى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين ، واذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها ، اذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما اذا اقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره فى الاستدلال ، فلا بد من اعتباره

فقول الله تعالى : (لا يَسْتوِى القاعدونَ من المؤمنين) الآية ! لما نزلت أولا كانت مقررة لحكم أصلى ، منزل على مناط أصلى من القدرة وامكان الامتثال وهو السابق ، فلم ينزل حكم أولى الضرر . ولما اشتبه ذو الضرر ظن أن عموم نفى

---

(١) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضم اليه توابع تخرجه عن الحكم الاصلى . وعليك بالنظر فى أمثلته السابقة لتعلم منها صحة هذا . وأيضا سيقول بعد (موجب فى كثير من النوازل الى ضمائم) أى أن هناك نوازل أيضا لاضمائم لها . وعليه فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذى لاضمائم فيه وجعل الدليل مفردا فهو صحيح ، لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الأصلى ولم يقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره كما قال . فاطلاقه عدم الصحه غير ظاهر . ألا ترى أن قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد . وانظر قوله بعد (فأما إن لم يكن ثم تعيين الخ) وقوله أيضا (فان سأل عن مناط غير معين الخ)

الاستواء يستوى[1] فيه ذو الضرر وغيره ، فخاف من ذلك وسأل الرخصة ، فنزل : (غيرُ أُولى الضَّرَر) ولما قال عليه الصلاة والسلام : « مَن نُوقِشَ الحسابَ عُذِّبَ »[2] بناءعلى تأصيل قاعدة أخروية ، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل (فسوْفَ يُحاسَبُ حِسابا يسيرا) لأنه يشكل دخوله تحت عموم الحديث ، فبيّن عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض ، لا الحساب المناقش فيه .
وقال عليه الصلاة والسلام « مَنْ أحبّ لِقاء الله أحبّ اللهُ لِقاءه » الخ[3] فسألته عائشة عن هذه الكراهية ، هل هى هى الطبيعية[4] أم لا ؟ فأخبرها أن « لا » وتبين مناط الكراهية المرادة . وقال الله تعالى (وقوموا لله قانتين) تنزيلا على المناط المعتاد فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بيّنه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله[5] حين جُحِش شقُّه . وقال عليه الصلاة والسلام : « أنا وكافلُ اليتيمِ كهاتين[6] » ، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبى ذرّ « لا توَلّينَّ مالَ يَتيم[7] »

---

(١) هذا مبنى على أن الآية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوى الضرر يستوون مع المجاهدين وليس كذلك ؛ لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة ، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر وهذا مافهمه ابن أم مكتوم السائل ، فلذلك كان يذهب الى الجهاد بعد ذلك ويقف فى الصفوف

(٢) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا النسائى

(٣) تمامه (ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه) رواه احمد والشيخان والترمذى والنسائى عن عائشة وعن عبادة بن الصامت ، كما فى الجامع الصغير

(٤) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله ، ومن كره الموت كرهه الله . ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تكره الموت ، فخافت وقالت : إنا لنكره الموت . قال : ليس ذلك ، الخ الحديث فى البخارى فى الرقاق ، أى فهى كراهة للموت فى حالة خاصة

(٥) فقد قال (إنما جعل الامام ليؤتم به . إلى أن قال : وإذا قعد فاقعدوا وصلى بهم قاعدا) الحديث متفق عليه

(٦) رواية البخارى (أنا وكافل اليتيم فى الجنة كهاتين ، وأشار بالسبابة والوسطى) فى كتاب الطلاق وكذلك رواه الترمذى . ورواية أبى داود (كهاتين فى الجنة)

(٧) تقدم (ج ١ — ص ١٧٧)

والأمثلة فى هذا المعنى لا تحصى ، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل ، فلو فُرض نزول حكم عام ، ثم أتى كل من سمعه يتثبت فى مقتضى ذلك العام بالنسبة اليه ، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة ، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشىء ، ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال « قُلْ رَبِّىَ اللهُ ثُمَّ اسْتَقِمْ »[1] وقال لآخر « لاَ تَغْضَبْ »[2] وكما قَبِل مِن بعضهم جميعَ ماله ، ومِن بعضهم شطرَه ، وردَّ على بعضهم ما أتى به[3] بعد تحريضه على الإنفاق فى سبيل الله ، الى سائر الأمثال

فصل

ولتعين المناط مواضع :

(منها) الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام ؛ كما اذا نزلت آية أوجاء حديث على سبب ، فإن الدليل يأتى بحسبه ، وعلى وفاق البيان التام فيه ، فقد قال تعالى[4]

---

(١) أخرجه الترمذى

(٢) قال رجل : يارسول الله أوصنى ولا تكثر على لعلى لا أنسى قال (لا تغضب) أخرجه البخارى فى كتاب الأدب ومالك والترمذى (تيسير)

(٣) عن أبى هريرة رضى الله عنه قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بالصدقة ، فقال رجل : يارسول الله عندى دينار ، قال : (تصدق به على نفسك) فقال : عندى آخر . قال : (تصدق به على ولدك) . قال : عندى آخر ، قال: (تصدق به على زوجك) . قال : عندى آخر . قال : (تصدق به على خادمك) . قال : عندى آخر . قال : (أنت أبصر به) ـ أخرجه فى التيسير عن أبى داود والنسائى قال مصحح التيسير فى إسناده محمد بن عجلان ، فيه مقال

(٤) ليست الآيتان والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أنه يختلف حكمه عن العام بسبب طرو عوارض ، حتى يكون من الاقتضاء التبعى الذى يخالف حكم الأصل ، ويكون الحكم فيه مقصورا عليه بحسب هذه العوارض ، فان إباحة مباشرة النساء ليلة الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يختان نفسه ، بل ذلك عام .

(عَلِمَ اللّهُ أنكُم كنتُم تختانونَ أنفسكم) الآية ! إذ كان ناس يختانون أنفسهم، فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعا قبل ، حتى لايكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم . وقوله تعالى : (وإن خِفتُم أن لاتُقسِطُوا فى اليتامى فانكِحوا ماطابَ لكم) الآية ! إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لايقسطوا ، وما أشبه ذلك . وفى الحديث « فمن كانت هجرتُه الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله » الحديث[1] ! أتى فيه بتمثيل الهجرة لمَّا كانت هو السبب . وقال : « وَيلٌ للأعقابِ من النار »[2] مع أن غير الأعقاب يساويها حكما ، لكنه كان السبب فى الحديث التقصير فى الاستيعاب فى غسل الرجلين . ومن ذلك كثير

(ومنها) أن يتوهم بعض المناطات داخلا فى حكم ، أو خارجا عنه ، ولايكون كذلك فى الحكم[3] فمثال الأول ماتقدم فى قوله عليه الصلاة والسلام : « مَن نُوقِشَ الحسابَ عُذِّبَ »[4] وقوله : « مَنْ كرِهَ لِقاءَ اللهِ كرِهَ اللهُ لِقاءَهُ »[5]. ومثال الثانى قوله عليه الصلاة والسلام للمصلى[6] « ما منعك أن تجيبنى إذ دعوتك ؟ وقد جاء فيما نزل علىَّ : استجيبوا لله وللرسول الآية ! » أو كما قال عليه الصلاة.

وكذا إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل فى اليتامى . وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصرا على مسألة الهجرة . وكذا الوعيد فى عدم استيعاب الغسل للأعضاء ليس قاصرا على الأعقاب ، كما قال المؤلف . فالأحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب ، بل حكمه حكم غيره . وسيأتى له أنهما إذا لم يختلفا فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص فهذه الأمثلة منه . أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل ، فلا يشتبه عليك المقام.

(١) تقدم (ج ١ — ص ٢٩٧)
(٢) أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا الترمذى وهو جزء من حديث
(٣) أى فيبين الشارع المناط ، ويزيل اللبس
(٤) تقدم (ج ٣ — ص ٨٠)
(٥) تقدم (ج ٣ — ص ٨٠)
(٦) هو أبو سعيد بن المعلى . والحديث أخرجه البخارى

والسلام ؛ إذ كان انما ثبت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعينة لايتناولها معنى الآية .

(ومنها) أن يقع اللفظ المخاطب به مجملا ، بحيث لايفهم المقصود به ابتداء ، فيفتقر المكلف عند العمل الى بيانه . وهذا الإجمال قد يقع لعامة المكلفين ، وقد يقع لبعضهم دون بعض . فمثال العام قوله تعالى : (أقيموا الصلاةَ وأنفقوا مما رزقناكم) فإنه لايفهم المقصود به من أول وهلة ، فجاءت أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله مبينة لذلك . ومثال الخاص [١] قصة عدى بن حاتم فى فهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ، حتى نزل بسببه : (مِنَ الفجرِ) ، وقصته [٢] فى معنى قوله تعالى : (اتَّخذوا أحبارَهم ورُهبانَهم أرْباباً مِن دونِ الله) ، وقصة ابن عمر فى طلاق [٣] زوجته الى أمثال من ذلك كثيرة .

فهذه المواضع — وأشباهها مما يقتضى تعيين المناط — لابدّ فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة الى كل نازلة .

فأما إن لم يكن ثم تعيين [٤] فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع ، ويصح إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه فى الأصل ، مالم يتعين فلا بد من اعتبار توابعه . وعند ذلك نقول : لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف [٥] يحصل فى الواقع . إلا أن يجيب بحسب الواقع . فإن أجاب على غير ذلك أخطأ فى عدم اعتبار

---

(١) فان الاجمال كان عنده خاصة ، ولم يكن مجملا عند الصحابة فى الآيتين

(٢) وهى أنه لما سمع الآية قال : مامعناه أنهم ما كانوا يعبدونهم ، فأجابه عليه الصلاة والسلام بما معناه (أليسوا يشرعون لهم الأحكام من أنفسهم ؟) يعنى وهذا لايكون إلا من الرب سبحانه

(٣) أى فى الحيض ، وسؤال عمر ، وإجابة المصطفى عليه الصلاة والسلام له بقوله : (مره فليراجعها ـ إلى أن قال : فتلك العدة التى أمر الله تعالى) أى بقوله (فطلقوهن لعدتهن) ـ الحديث للستة

(٤) وفى هذه الحالة لايظهر فرق بين الأخذين ، لأن فرض الوقوع المعتاد لايغير شيئا

(٥) أى عن أمر له كيفية وتوابع خاصة فى وقوعه ، بحيث يكون مماله مناط معين

المناط المسئول عن حكمه ؛ لأنه سئل عن مناط معين ، فأجاب عن مناط غير معين

لا يقال : إن المعين يتناوله المناط غير المعين ؛ لأنه فرد من أفراد عام . أو مقيد من مطلق ؟

لأنا نقول : ليس الفرض هكذا[1] وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام ، لطروء عوارض ، كما تقدم تمثيله ، فان فرض عدم اختلافهما فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص . وما مثل هذا إلا مثل من سأل : هل يجوز بيع الدرهم من سكة كذا بدرهم فى وزنه من سكة أخرى ، أو المسكوك بغير المسكوك وهو فى وزنه ؟ فأجابه المسئول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى . فإنه لا يحصل[2] له جواب مسألته من ذلك الأصل ؛ إذ له أن يقول : فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا ؟ أم لا ؟ أما لو سأله : هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو فى وزنه وسكته وطيبه ؟ فأجابه كذلك ، لحصل المقصود لكن بالعرض ، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه . فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب

(١) أى ليس الفرض الذى نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه فى الجواب هكذا أى أى مناط خاص كائناً ما كان

(٢) أما بالنسبة إلى الجزء الأول من السؤال فانه جواب بالعام فى موضع يتعين فيه الخاص؛ لأن قوله (فمن زاد الخ) يحتمل زاد فى عدد الدراهم مع تساويها فى الوزن ولو كانا من سكتين - ويحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم، لأنه نوع آخر . وعلى هذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً ؛ لأنه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا ، ويحتمل أن يكون المراد الزيادة فى الوزن ، فيكون الجواب صحيحاً . ومع بقاء هذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق للسؤال ولا يفيد ؛ لأنه يبقى أن يقول : ومسألتنا ما حكمها ؟ وأما بالنسبة إلى الجزء الثانى فهو جواب بالمباين لأن المسئول عنه غير داخل فى الجواب إذ غير المسكوك لا يعد درهما . فلو حذفه كان أولى . وقوله (لكان مصيبا) يقال عليه إن الجواب حينئذ يكون أخص من السؤال ، لأن الدرهم أخص من مطلق الفضة . هذا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة للتعامل به فاذا كان المراد بالدرهم نوعا من الصنج فلا يناسب كلامه

بذلك الكلام لكان مصيبا ، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق ، فأجابه بمقتضى الأصل . ولو فصّل له الأمر بحسب الواقع لجاز ، ويحتمل فرض صور كثيرة. وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل . وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين ، وكثرت أعداد المسائل ، غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حد سؤاله . فإن سأل عن مناط غير معين أجيب على وفق الاقتضاء الأصلى ، وإن سأل عن معين فلابد من اعتباره فى الواقع ، الى أن يستوفى له مايحتاج اليه . ومَن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة فى القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل . وبالله التوفيق .

وأما النظر الثانى فى عوارض الأدلة

فينحصر القول فيه فى خمسة فصول

الأول فى الإحكام والتشابه ، وله مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

المحكم يطلق باطلاقين : عام ، وخاص . فأما الخاص فالذى يراد به خلاف المنسوخ ، وهى عبارة علماء الناسخ والمنسوخ ، سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخا أم لا . فيقولون : هذه الآية محكمة ، وهذه الآية منسوخة . وأما العام فالذى يعنى به البين الواضح الذى لا يفتقر فى بيان معناه إلى غيره . فالمتشابه بالاطلاق الأول هو المنسوخ ، وبالاطلاق الثانى الذى لا يتبين المراد به من لفظه ، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا . وعلى هذا الثانى مدارك كلام المفسرين فى بيان معنى قول الله تعالى : (هُوَ الذى أنزلَ عليكَ الكتابَ منهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ) ويدخل تحت المتشابه والمحكم بالمعنى الثانى ما نبه عليه الحديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم : (الحلالُ بَيِّنٌ ، والحرامُ بيِّنٌ ، وبينهما أمور

مشتَبِهاتٌ[١] » فالبين هو المحكم ، و إن كانت وجوه التشابه تختلف[٢] بحسب الآية والحديث فالمعنى واحد ؛ لأن ذلك راجع إلى فهم[٣] المخاطب . و إذا تؤمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيِّناتها داخلةً تحت معنى المتشابه ، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلة[٤] تحت معنى المحكم

﴿ المسألة الثانية ﴾

التشابه قد علم أنه واقع فى الشرعيات ، لكن النظر فى مقدار الواقع منه : هل هو قليل ؟ أم كثير ؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة ، لأمور :

(أحدها) النص الصريح ، وذلك قوله تعالى : (هو الذى أنزلَ عليكَ الكتابَ منهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكتابِ وأُخَرُ مُتَشابهاتٌ) فقوله فى المحكمات : (هُنَّ أمُّ الكتاب) يدل أنها المُعظَم والجمهور . وأم الشىء معظمه وعامته ، كما قالوا « أم الطريق » بمعنى معظمه ، « وأم الدماغ » بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه « والأم » أيضاً الأصل ولذلك قيل لمكة « أم القرى » لأن الأرض دُحيت من تحتها ، والمعنى يرجع[٥] إلى الأول . فإذا كان كذلك

---

(١) رواه فى التيسير عن الخمسة وهذا لفظ البخارى

(٢) سيأتى أن الآية فى التشابه الحقيق صراحة . وظاهر أن الحديث فى التشابه الاضافى . وقد يندرج فيه أيضا التشابه الواقع فى المناط

(٣) أى فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب

(٤) أى بعد معرفة أنه الناسخ الخ . فانه صار واضحا لا يفتقر فى بيان معناه إلى غيره

(٥) لا يظهر رجوعه للأول الذى هو المعظم ، لأن المعنى الثانى يرجع الى أنه المنشأ الذى تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى وتعليلها بأن الأرض دحيت من تحتها ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل . ولو قال (والأم أيضا الاصل والعماد) كما فى القاموس لظهر رجوعه للأول ، فان الذى عليه المعتمد والمعول هو معظم الشىء وجمهوره ، والنادر لا حكم له

فقوله تعالى : (وأُخَرَ مُتَشَابِهَاتٌ) إنما يراد بها القليل

(والثانى) أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والاشكال كثيراً ، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى ، كقوله تعالى : (هذَا بيانٌ للناس وهُدًى ومَوْعِظَةٌ لِلمتقين) وقوله تعالى : (هُدًى لِلمُتَّقِين) (وأَنزلنا إليكَ الذِّكرَ لتُبيِّنَ[1] للناسِ ما نُزِّلَ اليهم) و إنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس ، والمشكل الملتبس إنما هو إشكالٌ وحيرة لا بيان وهدى ، لكن الشريعة إنما هى بيان وهدى ، فدل على أنه ليس بكثير . ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابها لم يصح القول به ، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق بالمكلفين حكم من جهته زائدٌ على الإيمان به و إقراره كما جاء . وهذا واضح

(والثالث) الاستقراء ، فان المجتهد إذا نظر فى أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر ، واتسقت أحكامها ، وانتظمت أطرافها على وجه واحد ، كما قال تعالى : (كِتابٌ أُحكِمَتْ آياتُهُ ثمَّ فُصِّلَتْ منْ لَدُنْ حكيمٍ خَبيرٍ) وقال تعالى : (تلكَ آياتُ الكتابِ الحكيم) وقال تعالى : (اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحديثِ كتاباً مُتشَابِهاً) يعنى يشبه بعضه بعضا ، ويصدِّق أولهُ آخرَه وآخرُه أوَّلَه ، أعنى أوَّله وآخره فى النزول

فان قيل : كيف يكون المتشابه قليلا ؟ وهو كثير جداً على الوجه الذى فسر به آنفاً ، فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول[2] كثير وكل نوع من هذه الأنواع يحتوى على تفاصيل كثيرة . ويكفيك من ذلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال : لا عامّ الا مخصص ، إلا قوله تعالى : (واللهُ بكلِّ شيءٍ عليم) و إذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها

---

(١) يقتضى الاستدلال أن معنى (لتبين) أى به ، فيكون بينا . ويؤكد أن غرضه ذلك سابق الكلام ولاحقه . وهو خلاف مافسرت به الآية من أنه بيان السنة للقرآن

(٢) أى قبل معرفة مايقتضى تأويله وإلا فبعدها يكون محكما

الكلية ألفيت لا تجرى على معهود الاطراد . فالواجبات من الضروريات أوجبت على حكم الإطلاق والعموم فى الظاهر ، ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحسينيات فقيدتها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر ، وهكذا سائر ما ذكر مع العام

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة الى ما اختلف فيه الا القليل ، ومعلوم أن المتفق عليه واضح ، وأن المختلف فيه غير واضح ، لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه يقع فى مناطه . وإلى هذا فان الشريعة مبناها فى التكليف على الأمر والنهى ، وقد اختلف فيه أولا فى معناه[١] ، ثم فى صيغته ، ثم إذا تعينت له صيغة « افعل » أو « لا تفعل » فاختلف فى : ماذا تقتضيه ؟ على أقوال مختلفة . فكل ماينبنى على هذا الأصل من فرع متفق عليه أومختلف فيه مختلف[٢] فيه أيضاً ، إلى أن يثبت تعيينه إلى جهة بإجماع ، وما أعز ذلك ؟

وأيضاً فإن الأدلة التى يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم من القوادح العشرة المذكورة فى أول الكتاب ، وذلك عسير جداً ، وأما الإجماع فتنازع فيه أولاً ، ثم إذا ثبت ففى ثبوت كونه حجة باتفاق شروط[٣] كثيرة جداً ، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه ، ثم إن العموم مختلف

---

(١) أى هل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء ؟ أم هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به ؟ وقوله (فى صيغته) أى هل له صيغة تخصه أم لا ؟ وقوله (فيما تقتضيه) أى الوجوب ، أم الندب ، أم الأمر المشترك ؟ وهل تقتضى التكرار أم لا تقتضيه ؟ وهل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ، والنهى عنه يقتضى الأمر بضده أم لا ؟

(٢) أى حقيقة أو حكما ، حيث بنى على مختلف فيه

(٣) فاشترط بعضهم فيه انقراض العصر ، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر ، وهل لا بد له من مستند أم لا ، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا وهكذا

فيه ابتداء : هل له صيغة [١] موجودة أم لا ؟ وإذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشترط ، وأوصاف تعتبر ، والا لم يعتبر أو اختلف فى اعتباره ، وكذلك المطلق مع مقيده . وأيضاً فاذا كان معظم الأدلة غير نصوص ، بل محتملة للتأويل ، لم يستقر منها للناظر دليل يسلم بإطلاق

ثم أخبار الآحاد هى عمدة الشريعة ، وهى أكثر الأدلة ، ويتطرق اليها من جهة الأسانيد ضعف ، حتى إنها مختلف فى كونها حجة أم لا ، وإذا كانت حجة فلها شروط أيضاً ان اختلّت لم تُعمل أو اختلف فى إعمالها ، ومن جملة ما يقتنص منه الأحكام « المفهوم » وكله مختلف فيه ، فلا مسألة تتفرع منه متفق عليها

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القرى ، بسبب اختلافهم فيه أولاً ، ثم فى أصنافه ، ثم فى مسالك علله ، ثم فى شروط صحته ، ولابد مع ذلك أن يسلم من خمسة وعشرين اعتراضاً ، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكما ظاهراً جليا !

وأيضاً فان كل استدلال شرعى مبنى على مقدمتين : « احداهما شرعية » ، وفيها من النظر ما فيها ، و « مقدمة نظرية » تتعلق بتحقيق المناط ، وليس كل مناط معلوماً بالضرورة ، بل الغالب أنه نظرى فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية ، وقد زعم ابن الجوينى أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة ، وهو رأى القاضى أيضاً ، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها ، فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات فى الشريعة كثيرة جداً ، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه

فالجواب أن هذا كله [٢] لا دليل فيه . أما المتشابه بحسب التفسير المذكور

---

(١) أى هل الألفاظ والصيغ التى قيل إنها للعموم ، كمن ، والذى ، والنكرة فى سياق النفى ، وهكذا ، هل هى موضوعة للعموم ؟ أم هى للخصوص ؟ أم نقول بالوقف ؟

(٢) الوجوه التى ذكرها ترجع إلى وجهين فقط ، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف . وقوله (بحسب التفسير المذكور) أى وهو الذى لا يتبين معناه من

— وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التى مدار الأدلة عليها — فلا تشابه فيها بحسب الواقع ، إذ هى قد فسرت بالعموم المراد به الخصوص ، قد نصب الدليل على تخصيصه ، وبيّن المراد به ؛ وعلى ذلك يدل قول ابن عباس : لا عام الا مخصص . فأى تشابه فيه وقد حصل بيانه ؟ ومثله سائر الأنواع . وإنما يكون متشابها عند عدم بيانه ؛ والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه ، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا ؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما ، فالعام مع خاصه هو الدليل ، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة [١] الخصوص فيه من قبيل المتشابه ، وصار ارتفاعه [٢] زيغا وانحرافا عن الصواب .

ولأجل ذلك عُدّت المعتزلة من أهل الزيغ ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى : (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) وقوله : (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شاءَ فَلْيَكْفُرْ) وتركوا مبينه وهو [٣] قوله : (يَحْكُمُ به ذَوَا عَدْلٍ منكم هَدْيًا) الآية ! وقوله (فَابْعَثُوا

لفظه بل يحتاج إلى غيره ، يعنى وأما على ماسيأتى فى المسألة الثالثة فى معنى المتشابه الحقيقى فلا تدخل تلك الأنواع ، وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهى الاشكال . وسيأتى جواب الثانى فى المسألة التالية حيث يقول : (وأما مسائل الخلاف وإن كثرت الخ)

(١) أى وهذا غير موجود فى الشريعة . فلا عام أريد به الخصوص وفقد فيه مخصصه ، بل لابد من قيام دليل الخصوص

(٢) أى إهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده فى الشريعة ، لأن الدليل الشرعى هو مجموع العام ومخصصه . فالأخذ بالعام وحده زيغ

(٣) غير مفهوم أن تكون الآيتان فى التحكيم بيانا لآيتى نسبة الفعل للخلق مربوطا بمشيئتهم وفى الجزء الأول من الاعتصام فى نفس هذا الموضوع أن الآيتين فى التحكيم يردان على الخوارج فى إنكارهم التحكيم على على رضى الله عنه ، استدلالا منهم بآية (إن الحكم إلا لله) أما آيتا نسبة الفعل ففى تهذيب الكلام أن مما يرد على المعتزلة فى ذلك آية (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) . وعليه فيتعين أن يكون

حَكَماً مِن أَهْلِهِ وحَكَماً مِن أَهْلِهَا) واتبع الجبرية نحو قوله : (واللهُ خَلَقَكُم وما تَعْمَلُون) وتركوا بيانه وهو قوله : (جَزَاءً بِما كانوا يَكْسِبُون) وما أشبهه . وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها ، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل لوصلوا إلى المقصود . فإذا ثبت هذا فالبيان مقترن بالمبين ، فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابها وليس بمتشابه فى نفسه شرعاً ، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم . و بيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة ، وهى :

المسألة الثالثة

وهى أن المتشابه الواقع فى الشريعة على ضربين : أحدهما حقيقى ، والآخر إضافى . وهذا فيما يختص بها فى نفسها . وثم ضرب آخر راجع الى المناط الذى تتنزل عليه الأحكام .

(فالأول) هو المراد بالآية ، ومعناه راجع الى أنه لم يجعل لنا سبيل الى فهم معناه ، ولا نصب لنا دليل على المراد منه ؛ فإذا نظر المجتهد فى أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يُحكم له معناه ، ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه ؛ ولا شك فى أنه قليل لا كثير ، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة فى أول المسألة . ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الايمان به . وهذا مذكور فى فصل البيان والاجمال . وفى نحو من هذا نزلت آية آل عمران : (هو الَّذِي أَنزَلَ

قد سقط من الكلام (١) الآية التى بينت آيتى نسبة الفعل و(٢) رأى الخوارج و(٣) استدلالهم بآية (إن الحكم إلا لله) . فتكون آيتا التحكيم المذكورتان فى الكتاب مبينتين لما فى هذه الآية الأخيرة وسيأتى فى المسألة الثامنة من الطرف الثانى من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا . وسيأتى أيضا فى المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ مالو انضم إلى هذا عين الجمل الساقطة هنا وانظر قوله فى المسألة بعد هذه (ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة الخوارج وغيرهم) مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج

عليكَ الكِتابَ منهُ آياتٌ مُحْكماتٌ هُنَّ أمُّ الكتاب) حين قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال ابن اسحاق بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم ، وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم — يريد فى شأن عيسى — يقولون : هو الله ؛ لأنه كان يحيي الموتى ، ويبرىء الأسقام ، ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً ، ويقولون : هو ولد الله ؛ لأنه لم يكن له أب يعلم ، وقد تكلم فى المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله . ويقولون : هو ثالث ثلاثة ؛ لقول الله : فعلنا ، وأمرنا ، وخلقنا ، وقضينا ؛ ولو كان واحداً لما قال الا : فعلتُ وقضيتُ وأمرتُ وخلقتُ ؛ ولكنه هو وعيسى ومريم . قال ففى كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن ، يعنى صدر سورة آل عمران الى قوله : (فإن تولَّوا فقولوا اشهَدُوا بأنَّا مُسْلِمون) ففى الحكاية مما نحن فيه أنهم [١] ما قدَروا الله حقَّ قدْره ، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له الصاحبة والولد ، وأثبتوا للمخلوق مالا يصلح الا للخالق ، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب . وكان الواجب عليهم الايمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا ، بل حكموا على الأمور الإلهية بمقتضى آرائهم ، فزاغوا عن الصراط المستقيم

(والثانى) وهو الإضافى ليس بداخل فى صريح الآية ، وإن كان فى المعنى داخلا فيه ؛ لأنه لم يصر متشابها من حيث وضع فى الشريعة ، من جهة أنه قد حصل بيانه فى نفس الأمر ، ولكن الناظر قصر فى الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى . فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة [٢] ، وإنما ينسب الى الناظرين

---

(١) أى فليس الفرض أن ما تكلموا فيه من المتشابه ، لأن المباحث المذكورة عنهم فى عيسى إنما هى من المحكم فى آياتها التى وردت فيها ، لا يوجد فيها اشتباه ولكن فى الموضوع اتباع أهوائهم مبررين لها بهذه الخيالات الفاسدة . وهى أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهواءهم فى تفسير الآيات المتشابهة ولذلك قال (وفى نحو من هذا نزلت آية الخ) ولم يقل وفيه نزلت

(٢) وإن كان الاشتباه حصل فيها بأحد هذين السببين . بخلاف القسم الثالث فالدليل فيه مفهوم لا أثر للاشتباه فيه ، وإنما الاشتباه فى التطبيق

التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة ، فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه ، لأنهم إذا كانوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه ؟ فلهذا قيل إنهم داخلون بالمعنى فى حكم الآية.

ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم . ومثله ماخرجه مسلم عن سفيان قال سمعت رجلا يسأل جابر بن يزيد الجعفى عن قوله : (فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حَتى يأذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللهُ لِي وهوَ خيرُ الحاكِمين) فقال جابر : لم يجئ تأويل هذه الآية . قال سفيان : وكذب . قال الحميدى فقلنا لسفيان : ما أراد بهذا ؟ فقال إن الرافضة تقول إن علياً فى السحاب ، فلا يخرج — يعنى مع من خرج من ولده — حتى ينادى مناد من السماء — تريد علياً أنه ينادى — اخرجوا مع فلان ! يقول جابر فذا تأويل هذه الآية . وكذب . كانت فى إخوة يوسف ، فهذه الآية أمرها واضح ، ومعناها ظاهر ، يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها ، كما دل الخاص على معنى العام ، ودل المقيد على معنى المطلق . فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها ، كما قطع غيره الخاص عن العام والمقيد عن المطلق ، صار الموضع بالنسبة اليه من المتشابه ؛ فكان من حقه التوقف ، لكنه اتبع فيه هواه فزاغ عن معنى الآية

(وأما الثالث) فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة ، وإنما هو عائد على مناط الأدلة . فالنهى عن أكل الميتة واضح ، والإذن فى أكل الذكية كذلك ؛ فإذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه فى المأكول ، لا فى الدليل على تحليله أو تحريمه ؛ لكن جاء الدليل المقتضى لحكمه فى اشتباهه ، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر ، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه . وهكذا سائر ما دخل فى هذا النوع ، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل ، فلا مدخل له فى المسألة

فصل

فإذا ثبت هذا فلنرجع الى الجواب عن باقى[١] السؤال فنقول :

قد ظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها — كالعام والخاص وما ذكر معه — قليل ، وأن ما عد منه غير معدود منه ، وإنما يعد منه التشابه الحقيقى خاصة .

وأما مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من المتشابهات بإطلاق ، بل فيها ما هو منها ، وهو نادر ؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح ، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبه المحجوب أمره عن العباد ؛ كمسائل الاستواء ، والنزول ، والضحك ، واليد ، والقدم ، والوجه ، وأشباه ذلك . وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض فى معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها ، وهو ظاهر القرآن ، لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل ، ولا تكليف يتعلق بمعناها ، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها ؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك ، بل من جهة نظر المجتهد فى مخارجها[٢] ومناطاتها ؛ والمجتهد لا تجب إصابته لما فى نفس الأمر[٣] بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه ؛

---

(١) وهو الخاص بمسائل الخلاف وقوله (ظهر مما تقدم) هذا كتمهيد لربط أطراف المقام بعضها ببعض وكفذلكته على الجواب عن الشق الأول من السؤال لاحضار المقام كله لدى السامع

(٢) أى فيما يخرج عليه الدليل ويحمل عليه معناه فعطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله (وإنما قصاراه الخ) ويكون قوله (إلى التشابه الاضافى وهو الثانى) راجعا إلى قوله مخارجها . وقوله (أو إلى التشابه الثالث) راجعا إلى قوله ومناطاتها

(٣) أى إن قلنا إن لله حكما فى نفس الأمر فى كل مسألة ، وهو رأى المخطئة فان قلنا إن حكم الله فى كل مسألة هو ما وصل اليه المجتهد بعد بذل وسعه فيكون الأمر أظهر

والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر فى علم الشريعة ، فلكل مأخذ يجرى ذليه ، وطريق يسالكه بحسبه لابحسب مافى نفس الأمر . فخرج المنصوص [1] من الأدلة عن أن يكون متشابها بهذا الاعتبار ، و إنما قصاراه أن يصير الى التشابه الإضافى وهو الثانى ، أو الى التشابه الثالث .

ويدل على ذلك أنك تأخذ كل عالم فى نفسه وما حصل له من علم الشريعة . فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل ، لأنه أخذ الشريعة مأخذا اطردت له فيه ، واستمرت أدلتها على استقامة ، ولو كان وقوع الخلاف فى المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس ، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل ، والأمر على ضد ذلك . وما من مجتهد إلاوهو مقر بوضوح أدلة الشرع و إن وقع الخلاف فى مسائلها ، ومعترف بأن قوله تعالى : (مِنهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُن أُمُّ الكِتابِ وأُخَرُ مُتشابهات) على ظاهره من غير شك فيه ، فيستقرى من هذا إجماع على أن المتشابه فى الشريعة قليل و إن اعترفوا بكثرة الخلاف .

وأيضا فان كل خلاف واقع لايستمر أن يعدّ فى الخلاف ؛ أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلّت ، وما ضلّت الا وهى غير معتبرة القول فيما ضلّت فيه ، فخلافها لا يعد خلافا ، وهكذا ماجرى مجراها فى الخروج عن الجادة ، وإلى ذلك فان من الخلاف ماهو راجع فى المعنى الى الوفاق ، وهذا مذكور [2] فى كتاب الاجتهاد ، فسقط

---

(١) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد فى أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الاجماع الناشىء عنهما أما القياس ومابنشأ عنه من إجماع فلا يخرج عن التشابه . وربما أيد ذلك قوله فيما سبق (ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القرى الخ) ولكنا لانأخذ بهذا الفهم لأنه مهما كانت إشكالات القياس لاتزيد عن أن تصير إلى التشابه الاضافى أو الضرب الثالث كغيره من الادلة الشرعية

(٢) سيأتى فى المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذاخرة بالفوائد فى هذا الموضوع

بسببه كثير مما يعد فى الخلاف ، وإذا روجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد ، ووجه آخر وهو أن كثيراً مما ليس بمحتاج اليه فى علم الشريعة قد أدخل [١] فيها وصار من مسائلها ولو فرض رفعه من الوجود رأسا لما اختل مما يحتاج اليه فى الشريعة شىء بدليل ما كان عليه السلف الصالح فى فهمها — دع العرب المحفوظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من غيرهم — بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج إلى علم كلام العرب ، كمالك والشافعى وأبى حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وأمثالهم . فلما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها ، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف . ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها فى كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيرا . وقد مر فى المقدمات تنبيه على هذا المعنى ، وفى كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج اليه المجتهد من العلوم المُعينة له على اجتهاده . فإذا جمعت هذه الأطراف تبين منها أن المتشابه قليل ، وأن المحكم هو الأمر العام الغالب

﴿ المسألة الرابعة ﴾

التشابه [٢] لا يقع فى القواعد الكلية ، وإنما يقع فى الفروع الجزئية ، والدليل على ذلك من وجهين : « أحدهما » الاستقراء أن الأمر كذلك « والثانى » أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه ، وهذا باطل ، وبيان ذلك أن الفرع مبنى على أصله ، يصح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتضح باتضاحه ويخفى بخفائه ، وبالجملة فكل وصف فى الأصل مثبت فى الفرع ، إذ كل فرع فيه

---

(١) أى قد أدخل فى علم الشريعة ـ بعد ما احتاج اليه هؤلاء المجتهدون وأمثالهم ـ شىء كثير وقع فيه خلاف ، لاحاجة إلى علم الشريعة به ، وقد حسب عليها ، وعد من الخلاف فيها . وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التى أشار اليها سابقا تحققت صحة ما يقول

(٢) أى الحقيقى الذى ظهر من تحقيقه فى المسألة قبلها أنه قليل وكما سيشير اليه فى آخر المسألة . وعلى كل حال هذا بحث آخر غير تشابه نفس الآيات

مافى الأصل ، وذلك يقتضى أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها[1] ببعض فى التفريع عليها ، فلو وقع فى أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه فى جميعها ، فلا يكون المحكم أم الكتاب، لكنه كذلك، فدل على أن المتشابه لا يكون فى شىء من أمهات الكتاب .

فان قيل : فقد وقع فى الأصول أيضا ؛ فان أكثر الزائغين عن الحق إنما زاغوا فى الأصول لا فى الفروع ، ولو كان زيغهم فى الفروع لكان الأمر أسهل عليهم .

فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية ، كانت فى أصول الدين أو فى أصول الفقه ، أو فى غير ذلك من معانى الشريعة الكلية لا الجزئية . وعند ذلك لانسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة ، وإنما وقع فى فروعها . فالآيات الموهمة للتشبيه ، والأحاديث التى جاءت مثلها ، فروع عن أصل التنزيه الذى هو قاعدة من قواعد العلم الالهى ؛ كما أن فواتح السور وتشابهها واقع ذلك فى بعض فروع من علوم القرآن ، بل الأمر كذلك أيضا فى التشابه الراجع الى المناط ؛ فإن الإشكال الحاصل فى الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم فى المناطات البينة ، وهى الأكثر . فاذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه فى قاعدة كلية ولا فى أصل عام ، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الاضافى ،

---

(١) أى فكثيرا ما يتوقف التفريع على أصل على ملاحظة أصل آخر . فاذا كان فى هذه الأصول متشابه فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه فانه يكون متشابها فيسرى التشابه إلى الفروع التى انبنت على المتشابه أو إلى الأصول الأخرى التى ترتبط بهذا الأصل المتشابه . ومعلوم أن هذا كثير جدا ، فيكون أكثر الفروع متشابها. فقوله (لزم سريانه فى جميعها) أى جميع فروع الأصول التى نيط التفريع عليها بهذا الأصل المتشابه ، وليس المراد جميع فروع الشريعة ؛ لأنه (أولا) لايوافق مدعاه من أن الأكثر يكون متشابها (وثانيا) لأنه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تبنى على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة

فعند ذلك[١] فرق بين الأصول والفروع فى ذلك ، ومن تلك الجهة حصل فى العقائد الزيغ والضلال ، وليس هو المقصود[٢] ههنا ، ولا هو مقصود صريح اللفظ ، وإن كان مقصوداً بالمعنى والله أعلم ؛ لأنه تعالى قال : (مِنهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ)الآية ! فأثبت فيه متشابهاً ؛ وما هو راجع لغلط[٣] الناظر لاينسب الى الكتاب حقيقة ، وإن نسب اليه فبالمجاز

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل ، فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقى ، أو من الاضافى . فإن كان من الإضافى فلابد منه إذا تعين بالدليل ؛ كما بين العام بالخاص ، والمطلق بالمقيد ، والضرورى بالحاجى ، وما أشبه ذلك ؛ لأن مجموعهما هو المحكم . وقد مر بيانه . وأما إن كان من الحقيقى فغير لازم تأويله ؛ إذ قد تبين فى باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف ان كان موجداً[٤] ؛ لأنه[٥] إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح ، أو بالحديث الصحيح

---

(١) لعله سقط منه لفظ (لا) . أى فعند ملاحظة التشابه الاضافى لايوجد فرق بين الأصول والفروع وقوله (ومن تلك الجهة) أى وبسبب التشابه الاضافى فى الأصول جاء الزيغ فى العقائد ، كما تقدم له أمثلته

(٢) أى إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيقى ، وليس الاضافى مقصودا فى هذا المبحث ، كما أنه ليس مقصودا بلفظ الآية وإن كان داخلا فيها بالمعنى كما ذكره سابقا

(٣) الناشىء من عدم ضمه لأطراف الأدلة بعضها إلى بعض كما سبق ، فليس فى نفس الأدلة اشتباه إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه

(٤) راجع المسألة الثانية عشرة فى باب البيان والاجمال تجد فى أولها أنه إما ألا يتعلق بالمجمل تكليف ، وإما أنه لاوجود له ، أى إذا وقفنا على (والراسخون فى العلم) . وعليه فلعل الأصل هنا إن كان (موجودا) أى على فرض وجود المجمل بمعنى المتشابه الحقيقى

(٥) الضمير للحال والشأن كما يعلم بالتأمل ، لأن هذا التشقيق لا يجىء فى المجمل الحقيقى الذى يقول فيه (إن كان موجودا) وكذا الضمير فى (بيانه) للمجمل مطلقا

أو بالاجماع القاطع ، أولا . فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه ، وهو الإضافى . و إن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام فى مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوُّرٌ على مالايعلم ، وهو غير محمود . وأيضا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا [١] لهذه الأشياء ، ولا تكلموا فيها بما يقتضى تعيين تأويل من غير دليل وهم الأُسوة والقُدوة وإلى ذلك فالآية مشيرة الى ذلك بقوله تعالى : (فأمَّا الذينَ فى قلوبِهِمْ زَيْغٌ فيَتَّبِعونَ ما تشابَه مِنهُ) الآية ! ثم قال (والرَّاسِخونَ فى العِلمِ يقولونَ آمَنَّا بهِ كلٌّ مِن عِندِ رَبِّنا) وقد ذهب جملة من متأخرى الأمة الى تسليط التأويل عليها أيضاً ، رجوعا الى ما يفهم من اتساع العرب فى كلامها . من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع ، تأنيسا للطالبين ، و بناء على استبعاد الخطاب بما لا يفهم ، مع إمكان الوقوف على قوله (والراسخون فى العلم) وهو أحد [٢] القولين للمفسرين ، منهم مجاهد . وهى مسألة اجتهادية ، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف . وقد استدل الغزالى على صحة هذا المذهب بأمور ذكرها فى كتابه المسمى بإلجام العوام ، فطالعه من هنالك

﴿ المسألة السادسة ﴾

إذ تسلط التأويل على المتشابه فيراعى فى المؤول به أوصاف ثلاثة : أن يرجع الى معنى صحيح فى الاعتبار ، متفق [٣] عليه فى الجملة بين المختلفين ؛ ويكون اللفظ

---

(١) أى لم يتعرضوا ويتصدوا له ، فى باب ضرب ، من قولهم عرض له ، أشد العرض واعترض له قابله بنفسه كما فى شرح القاموس

(٢) وعليه فلا يوجد المتشابه بالمعنى الحقيقى

(٣) هذا هو الوصف الثانى ، ولم يبن عليه شيئا فى بيانه الآتى ، وكأنه لازم للوصف الأول ، وهو صحة المعنى فى الاعتبار ، لأنه لا يكون كذلك إلا حيث يتفق عليه فى الجملة ، وإن خولف فى التفصيل . فرجع الأمر إلى شرطين (الأول) صحة

المؤوّل قابلا له. وذلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أولا . فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه ، فلا يقبل التأويل . وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم [1] أولا . فإن جرى على ذلك فلا إشكال فى اعتباره ؛ لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه ، فاطّراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً ، وذلك غير صحيح مالم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته . وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال [2] والدليل على ذلك أنه لو صح لـكان الرجوع اليه مع ترك اللفظ الظاهر [3] رجوعا الى العمى ، ورمياً فى جهالة ، فهو ترك للدليل لغير شىء ، وما كان كذلك فباطل.

هذا وجه .

ووجه ثان وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ماهو أقوى منه ،

المعنى فى الاعتبار بأن يكون متفقا مع الواقع المعترف به إجمالا ممن يعتد بهم . (والثانى) أن يكون وضع اللفظ قابلا له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازا أو كناية ، جاريا فى ذلك على سنن اللغة العربية

(١) يعنى أن اللفظ إذا كان قابلا بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر : هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل يجرى على مقتضى ما نعلمه فى هذه القضية من الخارج ، أم لا يجرى بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر ؟ فان جرى على ذلك فلا يصح طرحه ، لأن الشرطين قد تحققا ، فاللفظ قابل ، والمعنى المقصود من التركيب لا يأباه ، أى لا يأبى اعتبار هذا التأويل فى مفرد من مفرداته ، لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل فى مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح فى الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل . وبهذا يتبين أن اللفظ فى قوله (والمعنى المقصود من اللفظ) ليس هو اللفظ المفرد الذى فيه التأويل ، وإلا لـكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأبى المعنى المؤول به اللفظ ، فيتحد الآبى والمأبى . بل اللفظ هو اللفظ الخبرى والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبى

(٢) أى ولو قبله اللفظ

(٣) وهو اللفظ المتشابه الظاهر فى معناه الوضعى ، أى تركه إلى معنى لا يجرى على اعتبار صحيح فى مقتضى العلم يكون رجوعا إلى عدم صرف . وقوله (ترك للدليل) أى وهو اللفظ الظاهر المتشابه

فالناظر [1] بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة ، اعتمادا على الراجح ، ولا يلزم نفسه الجمع . وهذا نظر يرجع الى مثله عند التعارض على الجملة . و إما أن لا يبطله و يعتمد القول به على وجه ، فذلك الوجه إن صح واتفق [2] عليه فذاك ، وان لم يصح فهو نقض الغرض ، لأنه رامَ تصحيح دليله المرجوح لشيء [3] لايصح ، فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل ، وذلك يقتضى بطلانه عند ما رام أن يكون صحيحاً . هذا خلف .

ووجه ثالث [4] وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلا فى الجملة ، فردّه الى مالايصح رجوع الى أنه دليل لايصح على وجه ، وهو جمع بين النقيضين . ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل فى قوله تعالى : (واتَّخَذَ اللهُ إبراهيمَ خليلا) بالفقير ، فإن ذلك يصير المعنى القرآنى غير صحيح [5] وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله : (وعصَى آدمُ ربَّه فغوَى) أنه من غَوِى [6]

---

(١) أى إن الناظر فى أمر تعارض عليه دليلان أحدهما راجح والآخر مرجوح له طريقان فى التخلص من المعارضة : إما أن يهدر المرجوح بما يقتضى إهداره ، وإما أن يحمله على معنى يكون صحيحا متفقا عليه ولا يعارض دليله الراجح . أما أنه يحمل المرجوح على وجه اخر لايعارض الراجح ولكنه لايكون صحيحا فى ذاته أو لايوافقه عليه الخصم فعمل باطل حقيقة أو صناعة

(٢) أى حتى يسلم الخصم صحة المعنى فى ذاته ، فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه

(٣) لعل الأصل (بشىء)

(٤) لايبعد عما قبله

(٥) لأن إبراهيم الذى يقدم العجل السمين المشوى لضيوفه من عند أهله لايصح أن يعد فقيراً . فهذا غير صحيح فى الاعتبار لم يجر على مقتضى العلم . ومابعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له . ومثال بيان تخلف فيه الجميع ؛ لأن اللفظ لايقبله ، لا من الاشارة فى (هذا) ولا من العطف فى قوله (وهدى الخ) ولايجرى على مقتضى العلم

(٦) بالكسر إذا بشم من شرب اللبن . أى فالتأويل فاسد لأن مافى القرآن بالفتح . وسيأتى له هذا فى المسألة التاسعة من الطرف الثانى من الأدلة

الفصيل، لعدم صحة غوَى بمعنى غوِى . فهذا لايصح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لايصح فيه من جهة المعنى . ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان[1] ابن سمعان فى قوله تعالى : (هذا بيانٌ لِلناس) .

فصل

وهذا المعنى لايختص بباب التأويل ، بل هو جار فى باب التعارض والترجيح ؛ فإن الاحتمالين[2] قد يتواردان على موضوع واحد ، فيفتقر الى الترجيح فيهما ، فذلك ثانٍ عن صحة قبول المحل لها ، وصحتهما فى أنفسهما ، والدليل فى الموضعين واحد .

الفصل الثانى فى الاحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

اعلم أن القواعد الكلية هى الموضوعة أولا ، والذى نزل بها القرآن على النبى صلى الله عليه وسلم بمكة ، ثم تبعها أشياء بالمدينة ، كملت بها تلك القواعد التى وضع أصلها بمكة ، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة ، كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك . ونَهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر ، كالافتراءآت التى افتروها من الذبح لغير الله وللشركاء الذين ادّعوهم افتراء على الله ، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير

---

(١) يأتى للمؤلف فى المسألة التاسعة المشار اليها آنفاً بيان عن بيان هذا

(٢) لعل الأصل (الدليلين) وسيأتى بسطه فى مبحث التعارض من كتاب الاجتهاد

أصل ، بما يخدم أصل عبادة غير الله ، وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها ، كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو ، والإعراض عن الجاهل ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف من الله وحده ، والصبر ، والشكر ، ونحوها ؛ ونهى عن مساوى الأخلاق من الفحشاء ، والمنكر ، والبغي ، والقول بغير علم ، والتطفيف في المكيال والميزان ، والفساد في الأرض ، والزنى ، والقتل ، والوأد ، وغير ذلك مما كان سائراً في دين الجاهلية . وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة ، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر

ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، واتسعت خِطَّةُ الاسلام كملت[1] هنالك الأصول الكلية على تدريج ، كإصلاح ذات البين ، والوفاء بالعقود ، وتحريم[2] المسكرات ، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها ، ورفع الحرج بالتخفيفات[3] والرخص ، وما أشبه ذلك ، كلُّه تكميل للأصول الكلية

---

(١) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الأدلة ليفهم معنى كمال تلك الأصول ، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولا لم تكن حاصلة رأساً في مكة ثم أنشئت في المدينة. ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا (التي وضع أصلها بمكة)

(٢) تقدم في المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل إجمالا في حفظ النفس . فالذي كان بالمدينة في ذلك إكماله بالتصريح بتحريمه ، ووضع الحدود في شربه . والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً

(٣) لاينافي هذا قوله الآتي (إنما هو لما كان فيه تأنيس الخ) الذي يقتضي أنه روعي أولا التخفيف ثم روعي التشديد بالمدينة . لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكاليف التي كانت مطلقة ؛ وتفصيلها اقتضى اقترانها بمشقات وحرج في بعض الأحيان ، فروعيت الرخص . فهي حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص . ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ في كتاب الاحكام للآمدي لتزداد بصيرة في هذا الموضوع وتعرف الخلاف في جواز نوع النسخ الذي جعله المؤلف معظم النسخ

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة ، لما اقتضته الحكمة الإلهية فى تمهيد الأحكام .
وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيس أولاً للقريب العهد بالإسلام واستئلاف لهم ؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً ، وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخِيَرة [1] فى الجملة ثم صار محدوداً مقدرا ، وأن القبلة كانت بالمدينة بيتَ المقدس ثم صارت الكعبة ، وكحِلّ نكاح المتعة [2] ثم تحريمه ، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً ، والظهار كان طلاقا ثم صار غير [3] طلاق ، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل ، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفا ثم أحكم

﴿ المسألة الثانية ﴾

لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية ، والقواعد الأصولية فى الدين ، على غالب الأمر ، اقتضى ذلك أن النسخ فيها [4] قليل لا كثير ؛ لأن [5] النسخ لا يكون فى الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلا

---

(١) أى فى نوعه ومقداره ، وإلا فالانفاق مطلوب من أول التشريع ، لاخيرة فيه بمعنى الاباحة . وهذا معنى قوله (فى الجملة)

(٢) التحقيق أن نكاح المتعة أبيح فى غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم . فالتحليل كان لضرورة وقتية ثم نسخ ، وكلاهما كان بالمدينة . فالمثال على ماترى

(٣) يعنى وهو أشد ؛ لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق .

(٤) أى فى الأحكام المنزلة بمكة ، لافى الأحكام الكلية ، حتى لايتنافى مع قوله بعد (لا يكون فيها وقوعا الخ) وقوله (لم يثبت نسخ لكلى) . ولوقال فيه لكان نصا فى المراد

(٥) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه فى الاستدلال على أن النسخ فيما نزل بمكة قليل - أو نادر كما يقول بعد - «١» وجه خاص ، وهو أن أكثر مانزل بها كليات ، وهى لانسخ فيها . أما أن أكثر مانزل بها كليات فقد تقرر فى المسألة الأولى - وأما أن الكليات لانسخ فيها فدليله الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية الخ وإذا

ويدل على ذلك[١] الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلى ألبتة. ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى؛ فإنما يكون النسخ فى الجزئيات منها، والجزئيات المكية قليلة

وإلى هذا فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التى وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقى محكما قليلة. ويقوى[٢] هذا فى قول من جعل المنسوخ من المتشابه، وغير المنسوخ من المحكم؛ لقوله تعالى: (هوَ الذِى أنزَلَ عليكَ الكتَابَ منهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ وأخرَ مُتشَابِهَاتٌ) فدخول النسخ فى الفروع المكية قليل، وهى قليلة، فالنسخ فيها قليل، فهو إذاً بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر[٣]

ووجه آخر، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق[٤]؛ لأن ثبوتها على المكلف أولاً محقق، فرفعها بعد العلم

صحت المقدمتان ثبت انه لانسخ فى أكثر الأحكام المكية، بل فى القليل منها - وهو المطلوب «٢» ما أضافه بقوله (وإلى هذا فان الاستقراء الخ) وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن مانسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها. وهذا كما يصح دليلا على قلة النسخ فى الأحكام المكية، يدل على قلته فى الأحكام المدنية أيضاً، وإن كان سياقه للاستدلال على المكى «٣» فى قوله (ووجه آخر وهو أن الأحكام الخ) وهو كسابقه عام للمكى والمدنى. ولذلك أحال عليهما فى الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذلك فى سائر الأحكام

(١) أى على أن النسخ لا يكون فى الكليات، لا على أصل الدعوى. فهو استدلال على مقدمة الدليل

(٢) لأنه حينئذ يكون مقابلا للمحكم الذى نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه

(٣) أى لأنه قليل فيما هو فى ذاته قليل

(٤) يشبه كلام ابن النحاس الآتى بعد. فلعله مأخذه

بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق . ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ[1] القرآن ولا الخبر المتواتر ، لأنه رفع للمقطوع به بالمظنون ، فاقتضى هذا أن ما كان من الأحكام المكية يدعى نسخه لا ينبغى قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما

فصل

وهكذا يقال فى سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية

ويدل على ذلك الوجهان الأخيران ، ووجه ثالث ، وهو أن غالب[2] ماادعى فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعاً فيه ، ومحتملا ، وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه ، من كون الثانى بيانا لمجمل ، أو تخصيصا لعموم ، أو تقييداً لمطلق ، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع ، مع البقاء على الأصل من الإحكام فى الأول والثانى . وقد أسقط ابن العربى من الناسخ والمنسوخ كثيرا بهذه الطريقة . وقال الطبرى : أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت ، ثم اختلفوا فى نسخها : قال ابن النحاس : فلما ثبتت بالاجماع وبالأحاديث الصحاح عن النبى صلى الله عليه وسلم ، لم يجز أن تزال إلا بالاجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها ، ولم يأت من ذلك شىء ، انتهى المقصود منه

ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره ، أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين ؛ كالخمر والربا ، فان تحريمهما بعد ما كانا على حكم

---

(١) نعم هو قول الأكثرين . وحجتهم واضحة . وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالآحاد ولم يقبلوا نسخه به لأن الأول بيان وجمع بين الدليلين ، بخلاف النسخ فانه إبطال .

(٢) ومنه يعلم أن الطريقة التى جرى عليها مثل الجلالين فى التفسير ليست على ماينبغى . وإن كان جريا على الاصطلاح الآتى فى المسألة بعد فهو تساهل فى التعبير غير محمود فى بيان كلام الله تعالى

الأصل لا يعد نسخا لحكم الاباحة[١] الأصلية . ولذلك قالوا فى حد النسخ : إنه رفع الحكم الشرعى [٢] بدليل شرعى متأخر ، ومثله رفع براءة الذمة بدليل . وقد كانوا[٣] فى الصلاة يكلم بعضهم بعضا ، إلى أن نزل : (وقُومُوا لِلّهِ قانتين) . وروى أنهم كانوا [٤] يلتفتون فى الصلاة إلى أن نزل: (الذِينَ هُمْ فى صلاتهم خاشِعُون) قالوا : وهذا إنما نَسخ أمراً [٥] كانوا عليه ، وأكثر القرآن [٦] على ذلك . معنى هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة ؛ فهو مما لا يعد نسخاً . وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية . فاذا اجتمعت هذه الأمور ، ونظرت الى الأدلة من الكتاب والسنة ، لم يتخلص فى يدك من منسوخها

---

(١) يدل على أن الخمر كان مباحا بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة وهذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ماسبق له أن تحريمه داخل فى الأصل المكى إجمالا وهو حرمة الجناية على النفس والأعضاء

(٢) أى والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكما شرعيا

(٣) روى فى التيسير عن زيد بن أرقم قال : كنا نتكلم فى الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام . أخرجه الخمسة

(٤) أخرج ابن مردويه أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا صلى يلتفت فى الصلاة فنزلت هذه الآية . وأخرجه الحاكم وصححه ، والبيهقى فى سننه أنه كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت الآية

(٥) أى فليس نسخا لحكم شرعى ، بل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة وقد تفنن فى تسمية هذا النوع تحريم ماهو مباح بالاباحة الأصلية ، أو رفع براءة الذمة بدليل ، أو نسخ أمر كانوا عليه . وهى عبارات ثلاث استعملها فى معنى واحد زيادة فى إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعى

(٦) أى أكثر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه , وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتدريج فى تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم . فلا يعد نسخاً ، لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع فى موضوعها

الا ما هو نادر . على أن ههنا معنى يجب التنبه له ، ليفهم اصطلاح القوم فى النسخ .. وهى :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

وذلك أن الذى يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم فى الإطلاق أعم منه فى كلام الأصوليين : فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أومنفصل نسخا ، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا ، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر نسخا ؛ لأن جميع ذلك مشترك فى معنى واحد ، وهو أن النسخ فى الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد فى التكليف ، وإنما المراد ماجىء به آخراً ، فالأول غير معمول به ، والثانى هو المعمول به

وهذا المعنى جار فى تقييد المطلق ، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيده ، فلا إعمال له فى إطلاقه ، بل المعمل هو المقيد ، فكأن [1] المطلق لم يفد مع مقيده شيئاً ، فصار مثل الناسخ والمنسوخ . وكذلك العام مع الخاص ؛ إذ كان ظاهر العام يقتضى شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار ، فأشبه الناسخ والمنسوخ ، الا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة ، وإنما أهمل منه ما دل عليه [2] الخاص ، وبقى السائر على الحكم الأول . والمبين مع المبهم [3] كالمقيد مع المطلق . فلما كان كذلك استسهل إطلاق

---

(١) إنما قال (كأن) لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة كما سيأتى فى العام بعد فيقال نظيره هنا ، أى أن الذى أهمل إنما هو الاحتمالات الأخرى لغير المقيد

(٢) أى أهمل منه مادل الخاص على إهماله ، وهو ما عدا مدلول الخاص

(٣) كما يأتى مثاله بعد فى قوله تعالى (قل الأنفال لله والرسول) مع قوله (واعلموا أنما غنمتم) الآية

لفظ النسخ فى جملة هذه المعانى ؛ لرجوعها الى شىء واحد

ولا بد من أمثلة تبين المراد : فقد روى عن ابن عباس أنه قال فى قوله تعالى : (مَن كانَ يُريدُ العاجِلةَ عجَّلنا له فيها ما نَشاءُ لِمَن نُريد) إنه ناسخ لقوله تعالى : (مَن كانَ يُريدُ حَرْثَ الآخِرةِ نَزِدْ له فى حَرثِهِ ، ومَن كان يُريدُ حَرْثَ الدُّنيا نُؤتِهِ مِنها) . وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق ؛ إذ كان قوله : (نُؤْتِهِ مِنها) مطلقاً ومعناه مقيد بالمشيئة ، وهو قوله فى الأخرى : (لِمَنْ نُريد) وإلا فهو إخبار ، والأخبار لا يدخلها [1] النسخ .

وقال فى قوله : (والشُّعَراءُ يَتَّبِعُهُمُ الغاوُون — الى قوله : وأنَّهمْ يَقُولون مالا يَفعَلون) هو منسوخ بقوله : (إلاَّ الذينَ آمَنُوا وعَمِلوا الصالحاتِ وذَكَروا اللهَ كثيراً) الآية ! قال مكى : وقد ذكر عن ابن عباس فى أشياء كثيرة فى القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال : « منسوخ » قال وهو مجاز لا حقيقة ؛ لأن المستثنى مرتبط بالمستثنى منه ، بيَّنه حرف الاستثناء أنه [2] فى بعض الأعيان الذين عمهم اللفظ الأول ؛ والناسخ منفصل [3] عن المنسوخ رافع لحكمه ، وهو بغير

---

(١) أى لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان مما لا يتغير ؛ كالأخبار بوجود الإله وبصفاته ، فدخول النسخ فى هذا المدلول محال بإجماع . أما إذا كان مما يتغير كإيمان زيد وكفر عمرو ففيه خلاف ، والمختار جوازه . وأما نسخ تلاوة الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشىء ثم ورد نسخ التكليف بذلك فكل من هذين جائز ، لأنه من التكليف ، فيدخله النسخ . فانظر معنى الآية هل هو مما يتغير فيدخله النسخ على المختار ؟ أم لا يتغير فلا يدخله ؟ وقالوا إن من أمثلة مالا يتغير أن تقول أهلك الله زيدا ، لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلا يتأتى فيها التغيير . والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز فى مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاما فيأتى الثانى يبين تخصيصه وقصره على البعض كما فى الآية . إلا أنه يكون على اصطلاح المتقدمين لا اصطلاح الأصوليين . وكلامه فى هذا . راجع الاحكام للآمدى

(٢) أنه بدل من الضمير فى بينه . فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظن

(٣) لأنه قد أخذ فى تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ ، ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء

حرف . هذا ما قال . ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله ، ولكنه أطلق عليه لفظ النسخ ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص .

وقال فى قوله تعالى : (لا تدخُلوا بُيوتاً غيرَ بُيُوتِكم حتَّى تَستأنِسوا وتُسَلِّموا عَلَى أهلِها) إنه منسوخ بقوله : (ليس عَليكم جُناحٌ أن تَدْخُلوا بُيوتاً غيرَ مَسْكُونة) الآية ! وليس من الناسخ والمنسوخ فى شىء ، غير أن قوله : (ليس عَليكم جُناحٌ) يثبت[1] أن البيوت فى الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة

وقال فى قوله : (انفِرُوا خِفافاً وثِقالاً) إنه منسوخ[2] بقوله : (وما كانَ المؤمنونَ لينفِروا كافَّة) والآيتان فى معنيين ، ولكنه نبَّه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجميع .

وقال فى قوله تعالى : (قُلِ الأنفالُ لِلّهِ والرَّسولِ) منسوخ بقوله : (واعْلَمُوا أنما غَنِمتم مِن شىء فأنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ) وإنما ذلك بيان لمبهم فى قوله (لله والرَّسول).

وقال فى قوله : (وما على الَّذِين يتقونَ مِن حسابِهم مِن شىء) إنه منسوخ بقوله : (وقد نَزَّلَ عليكم فى الكتابِ أنْ إذا سَمِعتم آياتِ اللّهِ يُكفَرُ بها) الآية ! وآية الانعام[3] خبر من الأخبار ، والأخبار لا تَنسَخ ولا تُنسَخ .

---

(١) بل فى نفس الاية الاخرى ما يثبت أنها خاصة بالمسكونة ، لأن قوله (حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) يقتضى ذلك

(٢) وبه قال عطاء . وهو مبنى على أن الآية الثانية فى الجهاد ، وقد بين الفخر مع هذا أنه لا يلزم النسخ . وقيل إنها فى أحكام التفقه فى الدين لا دخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف . إلا أنه لا داعى إذن لقوله (ولكنه نبه الخ) لأن هذا هو معنى النسخ

(٣) نزل بمكة (وإذا رأيت الذين يخوضون الآية) ، فشكا المسلمون أنهم يحرمون من المسجد الحرام والطواف اذ كان كلما حصل من المشركين خوض واستهزاء تركوا المكان الذى يجلسون فيه ، وهذا حرج . فنزلت الرحمة والرخصة بقوله (وما على الذين يتقون) أى الشرك والمعاصى (من حسابهم من شىء ولكن ذكرى) فأبيح لهم البقاء فى أماكنهم مع تذكير الخائضين وارشادهم . ثم إن المنافقين فى المدينة كانوا يجالسون أحبار اليهود ويسمعون منهم الهزء والطعن فى

وقال فى قوله : (وإذا حَضرَ القِسمةَ أولُوا القُرْبَى واليتامَى والمساكينُ فارْزُقُوهم منه) الآية ! إنه منسوخ بآية المواريث . وقال مثله الضحاك والسدى وعكرمة . وقال الحسن ، منسوخ بالزكاة . وقال ابن المسيَّب : نسخه الميراث والوصية . والجمع بين الآيتين ممكن ، لاحتمال حمل الآية على الندب[١] ، والمراد بأولى القربى من لا يرث ، بدليل قوله : (وإذا حضَرَ) كما ترى[٢] الرزق بالحضور . فان المراد غير الوارثين . وبيّن الحسن أن المراد الندب أيضاً ، بدليل آية الوصية والميراث ، فهو من بيان المجمل والمبهم

وقال هو وابن مسعود فى قوله : (وإن تُبْدُوا ما فى أنفُسِكم أو تُخْفُوهُ يُحاسبْكم بهِ اللهُ ، فيَغفِرُ لِمن يَشاء) إنه منسوخ بقوله : (لا يُكلِّفُ اللهُ نَفساً إلاَّ وُسْعَها) بدليل أن ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة[٣] إذ تقدم قوله :

الاسلام والقرآن فنزلت الآية (وقد نزل عليكم فى الكتاب) خطابا للمنافقين بأنه نزل عليكم فى القرآن أن إذا سمعتم آيات الله الخ الى أن قال إنكم ، أيها المنافقون ، إذا مثل هؤلاء الأحبار الكفار . وعليه فالمراد بما أنزل عليهم فى الكتاب هو آية (وإذا رأيت الذين يخوضون الخ) الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين راجع الفخر الرازى فى الآيتين . وعلى ماقاله يكون حصل نسخ مرتين : نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكرى ، وكل من الناسخ والمنسوخ فى سورة الأنعام ، ونسخ للتخفيف ثانيا بآية (وقد نزل عليكم فى الكتاب الخ) فى سورة النساء . وقد قالوا إن هذا لايعهد مثله فى الشريعة كما قاله ابن القيم فى غير موضع من كتابه زاد المعاد . هذا ثم لايخفى أن قوله (وما على الذين يتقون) يفيد حكما شرعيا هو رفع الحرج فيصح أن يكون ناسخا ومنسوخا لأنه ليس بخبر معنى ، خلافا لماقاله المؤلف أولا وآخراً . وسيأتى مثله فى الأمر غير الصريح

(١) وقد أقسم ابن عباس على أنها محكمة لم تنسخ ولكنها مما تهاون فيه الناس . راجع البخارى

(٢) تحريف ولعل الأصل (لما شرط الرزق بالحضور كان المراد الخ)

(٣) ومعنى الآية على كلام ابن عباس إن تبدوا مافى أنفسكم وما تعلمونه فى

(ولا تَكْتُمُوا الشَّهادةَ) ثم قال: (وإن تُبدُوا ما فى أنفسِكم أو تُخفُوهُ يُحاسِبْكم بهِ اللهُ) الآية ! فحصل أن ذلك من باب تخصيص العموم ، أو بيان المجمل .

موضوع الشهادة بأن تقولوا لصاحب الحق نعلم الشىء ولكنا لانشهد به عند الحكام، أو تخفوه بألا تطلعوا صاحب الحق على ماتعلمونه ، يحاسبكم به الله على كل حال ، لأنه كتمان للشهادة ومضيع للحق . فيكون قوله (وإن تبدوا الخ) من باب بيان المجمل لقوله (ولا تكتموا) ، فقد كان يحتمل الأمرين ، كما يحتمل أحدهما فقط . وعليه لا تكون آية (لايكلف الله نفسا إلا وسعها) مرتبطة بهذه الاية . فقوله (بدليل الخ) سقط منه كلام تقديره (وليس بمنسوخ بدليل الخ) . أما على رواية أنه لما نزلت آية (وإن تبدوا) شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه صلى الله عليه وسلم وقالوا : كلفنا من الأمر ما نطيق ، من صوم وصلاة الخ . ولكن نزلت هذه الاية وليس فى وسعنا تنزيه النفس عن الهواجس والخواطر السيئة ، فأنزل الله آية (لايكلف الله نفسا إلا وسعها) يعنى فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون فى النفس غير العزم على الفعل الذى تطيقونه فيكون معنى كونها ناسخة لآية (وإن تبدوا) أنها مبينة لاجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشمله قوله (وإن تبدوا ما فى أنفسكم) . والحاصل أنه على رأى ابن عباس لا تعلق لآية (لا يكلف الله) بآية (وإن تبدوا) وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فيها ، بل هى مبينة لاجمال آية (ولا تكتموا الشهادة) . وأما إذا جرينا على رواية جثو الصحابة على الركب فتكون آية (لايكلف) مخصصة أو مبينة لاجمال آية (وإن تبدوا) الذى كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر فنزلت الآية مخرجة لما عدا العزم الذى فى الوسع اجتنابه . ويكون قوله (فحصل أن ذلك من باب التخصيص الخ) صحيحا لكن بما شرحناه ، ويكون فى الكلام سقط آخر قبل قوله (فحصل) تقديره : وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسايرة ابن عباس تكون آية (لايكلف) مخصصة أو مبينة لآية (وإن تبدوا) لاناسخة . ولا يخفى عليك أن الكلام لايستقيم إلا بتقدير شىء ساقط منه ، لأن ابن مسعود الذى يقول . كما فى البخارى ومسلم . (والله الذى لا إله إلا هو مانزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله ألا وأنا أعلم فيم أنزلت ولو أعلم أحدًا أعلم منى بكتاب الله تعالى تبلغه الابل لركبت اليه) الذى يقول

وقال فى قوله : (ولا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ ما ظَهَرَ منها) إنه منسوخ بقوله : (والقواعدُ منَ النساءِ) الآية ! وليس بنسخ ، إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم

وعن أبى الدرداء وعُبادة بن الصامت فى قوله تعالى : (وَطَعَامُ الذينَ أُوتُوا الكِتابَ حِلٌّ لكم) أنه ناسخ لقوله : (ولا تأكلُوا مما لم يُذكَرِ اسمُ اللهِ عليهِ) فان كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال و إن لم يذكر اسم الله عليه فهو تخصيص للعموم ، و إن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً من باب التخصيص لكن آية الانعام هى آية العموم المخصوص فى الوجه الأول ، وفى الثانى بالعكس(١)

وقال عطاء فى قوله تعالى : (ومَن يُوَلِّهِمْ يومَئِذٍ دُبُرَهُ) إنه منسوح بقوله :

ذلك لايقول إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الآية ، ولكنه إذا قال بالنسخ فانما يقول بعلمه هو . هذا وقد روى البغوى فى تفسيره بجملة طرق أن ابن عباس يقول لنها منسوخة بآية (لايكلف) راويا حديث جثو الصحابة وشدة ما لحقهم بسبب هذه الاية . ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مبينة بها على ماشرحناه ، ولم يذكر البغوى عنه الوجه الذى ذكره المؤلف من رجوعها الى قوله (ولا تكتموا) بل ذكر وجها آخر عنه إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم يخبركم به ، وأن الحساب لايستلزم العقاب وانها تتلاقى مع حديث (فأما المؤمن فيقول له ربه ألم تفعل كذا ، ألم تفعل كذا ؟ ثم يقول سترتها عليك فى الدنيا واليوم أغفرها لك . وأما الفاجر فيحاسبه على شركه وكفره) وهذا معنى (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) . ولاشك أن هذا غير مانقله المؤلف عنه هنا

(١) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للتأخر . لأن سورة المائدة متأخرة عن الأنعام . وهو رأى الأكثر ، يقولون : يخصص العام بالخاص مطلقاً تقدم أو تأخر . وقال بعضهم لا يخصص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم المخصص أو تأخر . وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم العام فى التاريخ ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً

(إنْ يَكن مِنكم عِشرُون صَابِرُون يَغلِبوا مِائَتَيْن) الى آخر الآيتين ، وإنما هو تخصيص و بيان لقوله : (وَمَنْ يُوَلِّهِمْ) فكأنه على معنى : ومن يولهم وكانوا مثلى عدد المؤمنين ، فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق الأخير . وقال فى قوله : (وأُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذَلِكم) إنه منسوخ بالنهى عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وهذا من باب تخصيص العموم .

وقال وهب بن منبه فى قوله : (وَيستَغفِرون لمن فى الأرضِ) نسختها الآية التى فى غافر : (وَيَسْتَغفِرُونَ لِلَّذِين آمَنوا) . وهذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى ؛ إذ هو خبر محض [1] ، والأخبار لا نسخ فيها ، وقال ابن النحاس . هذا لا يقع فيها ناسخ ولا منسوخ ؛ لأنه خبر من الله ، ولكن يجوز أن يكون وهب ابن منبه أراد أن هذه الآية على نسخة [2] تلك الآية ، لافرق بينهما ، يعنى أنهما بمعنى واحد و إحداهما تبين الأخرى . قال : وكذا يجب أن يُتأول للعلماء ، ولا يتأولوا عليهم الخطأ العظيم ، إذا كان لما قالوه وجه . قال : والدليل على ما قلناه ماحدثناه أحمد بن محمد ثم أسند عن قتادة فى قوله (ويستَغفِرُون لِمَنْ فى الأرضِ) قال : للمؤمنين منهم

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله : (والذين يكنِزُونَ الذَّهبَ والفِضَّة) الآية ! منسوخ بقوله : (خُذْ من أموالهم صدقةً) وإنما هو بيان [3] لما يسمى كنزا ، وأن المال إذا أديتْ زكاته لا يسمى كنزاً ،

---

(١) أى ولا يؤول الى تكليف حتى يدخله النسخ ، إذ لو كان بمعنى الأمر لصح دخول النسخ فيه

(٢) وهل قرأها ابن النحاس (نسختها) اسما مبتدأ خبره الآية التى الخ أم قرأها فعلا ؟ الأول أقرب الى غرضه ، وأيسر فى تأويله كلامه

(٣) بدليل الأحاديث الكثيرة الواردة فى أن الكنز هو الذى لا تؤدى زكاته ، عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما . وخرج بعضها البخارى ومالك ، والبعض أبو داود . راجع التيسير

و بقى مالم يزل داخلاً تحت التسمية . فليس من النسخ فى شىء

وقال قتادة فى قوله : (اتَّقُوا اللّهَ حقَّ تُقاتِه) إنه منسوخ بقوله : (فاتَّقُوا اللهَ ما استطَعْتُمْ) وقاله الربيع ابن أنس والسدى وابن زيد ، وهذا من الطراز المذكور ؛ لأن الآيتين مدنيتان ، ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدين لاحرج فيه ، وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع ، فصار معنى قوله : (اتَّقُوا اللّهَ حقَّ تُقاتِه) فيما استطعتم ، وهو معنى قوله : (فاتَّقُوا اللهَ ما استَطَعْتُمْ) فإنما أرادوا بالنسخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن

وقال قتادة أيضا فى قوله: (والمُطَلَّقاتُ يَترَبَّصْنَ بأنفُسِهِنَّ ثلاثةَ قُرُوءٍ) إنه نسخ[1] من ذلك التى لم يدخل بها، بقوله : (فما لكُمْ عليهِنَّ من عِدَّةٍ تعتَدُّونها) والتى يئست من المحيض والتى لم تحض بعد والحامل ، بقوله : (واللاَّئى يَئِسْنَ منَ المحيضِ منْ نسَائِكُم إن ارْتَبْتُمْ فعِدَّتهُنَّ ثلاثةُ أشهُرٍ — إلى قوله: أن يضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)

وقال عبد الملك بن حبيب فى قوله : (اعمَلُوا ماشئتم) وقوله : (فمَنْ شَاءَ فلْيُؤْمِنْ ومن شَاءَ فَلْيكفُرْ) وقوله : (لِمَنْ شاءَ منكُمْ أن يستقيم) إن ذلك منسوخ بقوله : (وما تشاؤُنَ إلاَّ أن يشاءَ اللهُ ربُّ العالمينَ) وهذه الآى إنما جاءت فى معرض التهديد والوعيد ، وهو معنى لايصح نسخه ، فالمراد[2] أن إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره ، بل هى مقيدة بمشيئة الله سبحانه

وقال فى قوله : (الأعرَابُ أشَدُّ كفرًا ونِفاقًا) وقوله : (ومِنَ الأعرَابِ مَنْ يتَّخِذُ ما يُنفِقُ مغرَمًا) إنه منسوخ بقوله : (ومِنَ الأعرَابِ مَنْ يؤْمِنُ باللهِ واليوْمِ الآخِرِ) الآية ! وهذا من الأخبار التى لايصح نسخها ، والمقصود أن عموم[3] الأعراب مخصوص بمن كفر ، دون من آمن

---

(١) يريد وحكمه يجرى على ما سبق من أنه بيان وتخصيص

(٢) يستأنس بهذا لتصحيح النقص الذى أشرنا اليه فى المسألة الثانية من المتشابه

(٣) أى فى الآية الاولى مخصوص بالآية الأخيرة أما الآية الوسطى مع الأخيرة فلا تعارض بينهما ، لأن كلا منهما صريح فى بعض الأعراب ، فلا يتوهم فيهما نسخ ولا تخصيص

وقال أبو عبيد وغيره إن قوله : (ولاَ تقبَلُوا لهُم شهَادَةً أبداً وأُولئكَ هُم الفاسِقُون) منسوخ بقوله : (إلاَّ الذين تَابُوا من بعدِ ذلكَ) الآية ! وقد تقدم لابن عباس مثله

وقيل فى قوله :(إنَّ اللهَ يغفرُ الذُّنوبَ جَميعاً) منسوخ بقوله : (إنَّ اللهَ لا يَغفرُ أن يُشركَ به) الآية ! وهذا من باب تخصيص العموم لامن باب النسخ

وفى قوله : (إنكم وما تعبُدونَ مِن دونِ اللهِ حصَبُ جهنم) إنه منسوخ [١] بقوله : (إنَّ الذينَ سبقَتْ لهمْ مِنَّا الحسْنى أولئكَ عنها مُبعَدونَ) وكذلك قوله تعالى : (وإنْ مِنكمْ إلا وَارِدُها) منسوخ بها أيضا ، وهو إطلاق النسخ فى الأخبار ، وهو غير جائز . قال مكى : وأيضا فإن هذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار ؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحلول [٢] الثانى محله ، ولا يجوز زوال الحكم الأول فى هذا بكليته ، إنما زال بعضه ، فهو تخصيص [٣] و بيان . وفى قوله : (وَمَنْ لمْ يَستطِعْ مِنكم طَوْلاً أن ينكِحَ المحصنَاتِ المؤْمِناتِ) الآية ! إنه منسوخ بقوله : (ذَلِكَ لِمَنْ خشِيَ العَنتَ مِنكم) وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات .

---

(١) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة

(٢) أى وكأن الأول ما حصل . وهو وإن لم يفد أنهم ومعبودهم ممن سبقت لهم الحسنى إلا أنه قد زال كونهم حصب جهنم ، وهو غير صحيح . هذا مراده

(٣) أى لمن يدخل النار من المعبودين . ويبقى الكلام فى ورودها ، فهل هو مخصص أيضاً بآية (إن الذين سبقت) مع أن آية الورود فيها ما يفيد بقاء عمومها وهو قوله (ثم ننجى الذين اتقوا) ؟ وهو الذى يفيده حديث مسلم : « لايدخل النار إن شاء الله تعالى من أصحاب الشجرة أحد ، فقالت حفصة : بلى يا رسول الله . فانتهرها ، فقالت : وإن منكم إلا واردها . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال الله (ثم ننجى الذين اتقوا) الآية ، وكذا حديث ابن مسعود . راجع التيسير فى الآيتين . وعليه فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص . وهذا هو الذى درج عليه شراح الحديث

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما[1] فى تلقى الأحكام من مجرد ظاهره إشكال و إيهام لمعنى غير مقصود للشارع فهو أعم من إطلاق الأصوليين . فليفهم هذا . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع[2] فيها نسخ ، وإنما وقع النسخ فى أمور جزئية ، بدليل الاستقراء ؛ فان كل مايعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت . وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ ؛ وإن فرض النسخ فى بعضها الى غير بدل فأصل الحفظ باق ، إذ لايلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة فى كل ملة ، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة . وهكذا يقتضى الأمر فى الحاجيات والتحسينيات . وقد قال[3] الله تعالى: (شَرَعَ لَكم مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نوحاً والذى أوْحينا إليك وما وصيْنا بِهِ إبراهيم وموسى وعيسَى أَن أَقيموا الدِّينَ ولا تَتفرّقوا فيه) ، وقال تعالى : (فاصبر كما صبرَ أُولو العزْمِ منَ الرسُلِ) وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام : (أولئكَ الذينَ هدَى اللهُ فبهُداهُمُ اقتَدِه) وقال تعالى : (وكيْفَ يحَكِّمونَكَ وعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فيها حكمُ اللهِ) الآية ، وكثير من الآيات أخبر

---

(١) لفظ (ما) واقع على الدليل من الكتاب أو السنة . ومعنى الكلام حينئذ واضح ، لا حاجة فيه الى حذف ولا تغيير فى لفظه

(٢) هذا الكلام سبق . ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد (بل زعم الاصوليون) واستدلاله بالآيات على كلام الأصوليين

(٣) ففى الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه . وفى الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق . وهكذا الآيات بعدها فيها أصول الصلاة ، والصيام ، وإنفاق المال للفقراء ، والقصاص

فيها بأحكام كلية كانت فى الشرائع المتقدمة ، وهى فى شريعتنا ، ولا فرق بينهما . وقال تعالى : (مِلَّةَ أبيكم إبراهيمَ) وقال فى قصة موسى عليه السلام : (إنِّى أنا اللهُ لا إله إلاّ أنا فاعبُدْنى وأقِمِ الصلاة لذِكْرِى) وقال : (كُتِبَ عليكُم الصيامُ كما كُتِبَ على الذين من قبلِكم) وقال : (إنا بَلوْناهم كما بَلوْنا أصحابَ الجنَّةِ) الآيات فى منع الإنفاق ، وقال : (وكتبْنا عليهم فيها أن النفسَ بالنفسِ) الى سائر مافى ذلك من معانى الضروريات .

وكذلك الحاجيات ، فانا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق . هذا وإن كانوا قد كلفوا بأمور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات. ومثل ذلك التحسينيات ؛ فقد قال تعالى [1] (أئنكمْ لتأتونَ الرجالَ وتقطَعونَ السَّبيلَ وتأتونَ فى نادِيكم المنكر) وقوله : (فبِهُداهمُ اقْتَدِهْ) يقتضى بظاهره دخول محاسن العادات ، من الصبر على الأذى ، والدفع بالتى هى أحسن ، وغير ذلك .

وأما قوله : (لِكلٍّ جَعلْنا مِنكم شِرْعةً ومِنْهاجا) فإنه يصدق [2] على الفروع الجزئية ، وبه تجتمع معانى الآيات والأخبار . فإذا كانت الشرائع قد اتفقت فى الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ ، فهى فى الملة الواحدة الجامعة لمحاسن الملل أولى . والله تعالى أعلم .

---

(١) انظر كيف يعد ما فى هذه الآية من ضد التحسينات ومكارم الأخلاق ، لا من ضد الضروريات ، لا سيما قطع السبيل

(٢) أى فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات ، لاسيما الضروريات المحفوظة فى كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ

الفصل الثالث فى الأوامر والنواهى

وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

الأمر والنهى يستلزم طلباً وإرادة [١] من الآمر ؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة ايقاعه ، والنهى يتضمن طلباً لترك المنهى عنه وارادة لعدم ايقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهى عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة [٢] ، بها يقع الفعل أو الترك أولا يقع

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت فى الشريعة على معنيين : «أحدهما» الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد ، فما أراد الله كونه كان ، وما أراد أن لايكون فلا سبيل الى كونه ـ أو تقول [٣] : وما لم يرد أن يكون فلا سبيل الى كونه

(١) ليس المراد بها أثر الصفة التى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، لأن هذه لاتلازم الأمر عند أهل السنة كما سيقول ، بل ذلك عند المعتزلة ، حتى اضطروا إلى التزام أنه تعالى يريد الشىء ولا يقع ، ويقع وهو لا يريده وقد استدل السنيون بجملة أدلة منها إيمان أبى لهب مطلوب بالاتفاق، وهو ممتنع الوقوع وإلا لانقلب العلم جهلا ، وإذا كان ممتنعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم . وقد اعترف أبو على وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الارادة . قال ابن برهان لنا ثلاث إرادات : إرادة إيجاد الصيغة ، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر ، وإرادة الامتثال . والأخيرة هى محل النزاع بيننا وبين أبى على وابنه . وقد ذكر هذه الثلاث الغزالى والامام واحتج أبو على بأن الصيغة كما ترد للطلب تأتى للتهديد ، ولا فارق إلا الارادة وأجيب بأن التهديد مجاز . والمؤلف ذكر رابعا

(٢) أى من المأمور والمنهى ، لأنه بارادته يقع الفعل أو لا يقع ، وإن كانت إرادته لاتكون نافذة إلا بمشيئة الله . وما تشاءون إلا أن يشاء الله .

(٣) التشقيق فى العبارة مبنى على أن الأعدام التى لا توجد هل تعلقت الارادة بألا توجد أو أنه لم تتعلق الارادة بوجودها فقط ، وليس بلازم تعلقها بعدم الوجود.

« والثانى » الإرادة الأمرية المتعلقة (١) بطلب إيقاع المأمور به وعدم ايقاع المنهى عنه . ومعنى هذه الإرادة أنه يحب فعل ماأمر به و يرضاه ، ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه ، من حيث هو مأمور به وكذلك النهى يحب ترك المنهى عنه ويرضاه

فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به ، فتعلقت إرادته بالمعنى الثانى بالأمر ؛ إذ الأمر يستلزمها ، لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك ، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً ، وإلا لم يكن إلزاما ولا تصور له معنى مفهوم . وأيضاً فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العرو عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور ؛ لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة ، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم ، فوقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو القدرى ، ولم يعن أهل المعصية ، فلم يرد وقوع الطاعة منهم ، فكان الواقع الترك ، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول . والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر ؛ فقد يأمر بما لا يريد ، وينهى عما يريد . وأما بالمعنى الثانى فلا يأمر الا بما يريد ، ولا ينهى الا عما لا يريد

والارادة على المعنيين قد جاءت فى الشريعة ؛ فقال تعالى فى الأولى : (فَمَن يُرِدِ اللهُ أن يَهْدِيَه يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإسلام ، وَمَن يُرِدْ أن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً) الآية ! وفى حكاية نوح عليه السلام : (ولا يَنْفَعكم نصْحِى

كما قالوه فى المكلف به فى النهى الكف أو نفى الفعل . فمن قال نفى الفعل قيل عليه إنه عدم لا يصلح أثراً للقدرة ، يعنى ولا يصلح أثراً للارادة فيجيب بأنه يصلح ، إذ يمكنه ألا يفعل فيستمر العدم . ويمكنه أن يفعل فلا يستمر فيصلح العدم أن يكون متعلقا للقدرة والارادة وعليه فالعبارة الثانية أوسع فى الشمول من الأولى

(١) ظاهره أن الارادة تنص على الطلب نفسه ، مع أنه لو كان كذلك لنافى غرضه من تعلقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه ، ولكان هذا هو الذى أجاب به الفخر عن استشكال آية (ولا يريد بكم العسر) كما سيأتى ، مع أن جوابه مبنى على المعنى الأول فى الارادة . لذلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة للطلب ويدل عليه قوله (فتعلقت إرادته بالمعنى الثانى الخ) ولا ينافيه قوله بعد (وحاصل الارادة الأمرية أنها إرادة التشريع) لأنه يجب حمله على ما قرره هنا

إن أردتُ أن أنصحَ لكم إن كان اللهُ يُريد أن يُغْوِيَكم) وقال تعالى : (ولو شاء اللهُ ما اقْتتلَ الذينَ مِن بَعْدِهِم — الى قوله : ولكنَّ اللهَ يفعلُ ما يُريد) وهو كثيرجداً . وقال فى الثانية : (يُريدُ اللهُ بكمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ[1] بكمُ العُسْرَ) (مايُريدُ اللهُ ليَجْعَل عليكم مِنْ حَرَجٍ ولكِنْ يُريدُ ليُطهِّرَكم) الآية ! (يُريدُ اللهُ ليُبَيِّنَ لكم ويَهْدِيَكمْ سُنَنَ الَّذِينَ من قَبْلكم ويتُوبَ عليكم — الى قوله : يُريدُ اللهُ أن يخففَ عنكم وخلِقَ الانسانُ ضعيفاً) (إنما يُريدُ اللهُ ليذْهِبَ عنكمُ الرِّجْسَ أهلَ البَيْتِ) وهو كثير جداً أيضاً .

ولأجل عدم التنبه للفرق بين الارادتين وقع الغلط فى المسألة ؛ فربما نفى بعض الناس الارادة عن الأمر والنهى مطلقا[2] ، وربما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقا وأثبتها[3] فى الأمر مطلقا . ومَن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شىء من ذلك . وحاصل الارادة الأمرية أنها ارادة التشريع[4] ، ولا بد من إثباتها باطلاق . والارادة القدرية هى إرادة التكوين . فاذا رأيت فى هذا التقييد إطلاق لفظ القصد[5] و إضافته الى الشارع فالى معنى الارادة التشريعية

(١) فى الفخر : استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريده الله ، لأنه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذى لم يرده الله . وأجاب بأنه لم يرد الأمر به وإن كان يريد نفس العسر . ولم أجد فى الألوسى ولا فى البغوى أيضا تفسير الارادة بالرضا والمحبة فى هذه الآيات كما قاله المؤلف ومتى ثبت له مستند من اللغة كان أفضل حل لاشكالات المعتزلة فى مثل هذه الآيات أما صاحب القاموس فقال: الارادة المشيئة . وأما شارحه فلم يزد شيئاً . وقال فى اللسان أراد الشىء شاءه ، ثم قال أراد الشىء أحبه وعنى به . فتم للمؤلف ما أراد رحمه الله

(٢) أخذاً بظاهر رأى أهل السنة فى عدم التلازم بين الأمر والارادة ، غافلا عن تعدد معنى الارادة .

(٣) أخذاً بظاهر رأى المعتزلة فى تضمن الأمر الارادة أو استلزامه لها

(٤) أى التى تقع فى مقام التشريع كما فى الآيات الأخيرة . ومثله يقال فى قوله (إرادة التكوين)

(٥) وسترى منه فى المسألة الثانية الشىء الكثير

أشير ؛ وهى أيضاً إرادة التكليف . وهو شهير فى علم الأصوليين أن يقولوا «ارادة التكوين» ويعنون بالمعنى الثانى [١] الذى يجرى ذكره بلفظ القصد فى هذا الكتاب . ولا مُشاحّة فى الاصطلاح . والله المستعان

﴿المسألة الثانية﴾

الأمر بالمطلقات [٢] يستلزم قصد الشارع الى ايقاعها ، كما أن النهى يستلزم قصده لترك إيقاعها

وذلك أن معنى الأمر والنهى اقتضاء الفعل واقتضاء الترك [٣] ، ومعنى الاقتضاء الطلب ، والطلب يستلزم [٤] مطلوباً والقصدَ [٥] لإيقاع ذلك المطلوب ولا معنى للطلب إلا هذا .

ووجه ثان ، أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصدَ لإيقاع المطلوب لأمكن [٦] أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به ، وأن يرد نهى مع القصد لإيقاع المنهى عنه ، و بذلك لايكون الأمر أمراً ولا النهى نهياً . هذا خلف ؛ ولصح [٧]

---

(١) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع . وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب وقد لا تخلو العبارة من تحريف

(٢) انظر التقييد بالمطلقات ، هل سببه أن الأمر دائما لا يكون إلا بمطلق ؟ فيكون لبيان الواقع

(٣) أى أو الكف ، على الخلاف فى معنى النهى

(٤) أى لأنه معنى نسبى لا يتحقق إلا بطالب ومطلوب

(٥) هو عين الدعوى

(٦) لأن فرض ذلك حينئذ لا يكون محالا ، فيتحقق حينئذ معنى الامكان

(٧) لازم لقوله (لأمكن الخ) فقد رتب على هذا الفرض فى هذا الوجه ثلاثة لوازم باطلة : ألا يكون الأمر أمراً ، وهو سلب الشىء عن نفسه . وانقلاب كل من الأمر والنهى الى الآخر ، وهو قلب الحقائق . والثالث أن يكون المأمور به أو المنهى عنه مباحا أو مسكوتا عن حكمه وهو قلب للحقيقة أيضا

انقلاب الأمر نهياً وبالعكس ؛ ولأمكن أن يوجد أمر أو نهى من غير قصد الى إيقاع فعل أو عدمه ، فيكون المأمور به أو المنهى عنه مباحا [1] أو مسكوتا عن حكمه : وهذا كله محال .

والثالث أن الأمر والنهى من غير قصد الى إيقاع المأمور به وترك المنهى عنه هو كلام الساهى والنائم والمجنون ، وذلك ليس بأمر ولا نهى باتفاق . والأمر فى هذا أوضح من أن يستدل عليه

فان قيل هذا مشكل من أوجه :

أحدها أنه يلزم على هذا أن يكون التكليف بما لايطاق مقصوداً إلى إيقاعه ؛ فان المحققين اتفقوا على جواز ذلك وإن لم يقع ، فإن جوازه يستلزم صحة القصد الى ايقاعه ، والقصد إلى إيقاع مالا يمكن [2] إيقاعه عبث ، فيلزم أن يكون القصد [3] الى الأمر بما لايطاق عبثاً ، وتجويز العبث على الله محال ، فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد الى الإيقاع . بخلاف ما إذا قلنا إن الأمر لايستلزم القصد الى الإيقاع ، فإنه لايلزم منه محظور عقلى ، فوجب القول به

---

(١) أى إن اعتبر الأمر المذكور دليلا شرعيا لا قصد فيه لايقاع الفعل ولا عدمه . وهذا هو حقيقة المباح وقوله (أو مسكوتا عنه) أى إذا لم يعتبر دليلا شرعيا رأسا . وهذا الثانى توسيع فى الفرض ، وإلا فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إيقاع الفعل ولا عدمه ، وهذا هو المباح لا غير . ومحل اللازم المحال قوله (فيكون المأمور به أو المنهى عنه الخ)

(٢) أى عادة ، حتى يتكرر الحد الأوسط ، فان هذا هو ما لا يطاق الذى جوز التكليف به وإن لم يقع ، أما ما لا يمكن عقلا فلا . وسيأتى فى قوله (لأن حقيقته إلزام ما لا يقدر على فعله) ما يفيد ذلك

(٣) لو قال : فيلزم أن يكون الأمر الذى يلزمه القصد الى إيقاع ما لا يطاق عبثا ، لكان أوضح . أو يحذف كلمة القصد ويكتفى عنها بقوله بعد (وذلك استلزام القصد الى الايقاع) أى وسبب المحال استلزام الخ . ولكنه فى الجواب الآتى يجعل القصد منصبا على الأمر نفسه ، لا على المأمور به . ويأتى للكلام بقية هناك فتنبه

والثانى أن مثل [١] هذا يلزم فى السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيدَ على ضرب عبده ، زاعماً أنه لايطيعه ، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك ، فانه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به ، لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه ، وذلك [٢] لايصدر من العقلاء ، فلم يصح أن يكون قاصدا وهو آمر وإذا لم يصح لم يلزم أن يكون كل آمر قاصداً للمأمور به . وكذلك النهى حرفا بحرف [٣] وهو المطلوب .

والثالث أن هذا لازم فى أمر التعجيز ؛ نحو (فليَمْدُدْ بِسَبَبٍ الى السماءِ) وفى أمر التهديد نحو : (اعملُوا ما شِئْتُمْ) وما أشبه ذلك ؛ إذ معلوم أن المعجِز والمهدِّد غير قاصد لإيقاع المأمور به فى تلك الصيغة

فالجواب عن الأول أن القصد الى إيقاع مالايطاق لابد منه ، ولا يلزم من القصد الى ذلك حصوله ، إذ القصد الى الأمر [٤] بالشىء لا يستلزم إرادة الشىء ، إلا على قول من يقول إن الأمر ارادة الفعل ، وهو رأى المعتزلة [٥] وأما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة ، وإلا وقعت [٦] المأمورات كلها . وأيضا

(١) إنما قال (مثله) لأنه مما يطاق ، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن . إلا أنه يشارك الأول فى أن كلا لا يصدر عن العاقل

(٢) عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضا طلب تكذيب نفسه المؤدى لاهلاك نفسه فى تصويره هذا ، مع أنهم اتفقوا جميعا على دلالة الأمر على الطلب وأنه لا ينفك عنه ، وإن اختلفوا فى استلزامه الارادة . فما هو جوابهم فهو جوابنا

(٣) أى فى الاشكالين جميعا

(٤) أى الذى يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله . ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد فى موضوع المسألة ؛ لأنه فى موضوع المسألة واقع على المطلوب ، لا على نفس الأمر فلا يشتبه عليك . ولو حذفه لكان أظهر . وقد سبق نظيره

(٥) يقولون إن الارادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة

(٦) أى أو لم يقع ما يريده منها ، فلم يقع مراد الله ووقع مراد عبده . ولا تخفى شناعته وإن التزمه المعتزلة

لو فرض فى تكليف مالايطاق عدم القصد الى إيقاعه لم يكن تكليفَ ما لا يطاق لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله ، و إلزامُ الفعل هو القصد الى أن يفعل أو لازم القصد الى أن يفعل ، فاذا علم[1] ذلك فلا تكليف به ، فهوطلب التحصيل[2] لا طلب الحصول ، و بينهما فرق واضح

وهكذا القول فى جميع الأسئلة ؛ فان السيد اذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصِّل[3] ما أمر به ،ولم يطلب حصول ما أمره به ، وفرق بين طلب التحصيل وطلب الحصول

وأما أمر التعجيز والتهديد فليس فى الحقيقة[4] بأمر ، وان قيل انه أمر بالمجاز فعلى ما تقدم[5] اذ الأمر وان كان مجازيا فيستلزم قصداً ، به يكون أمراً ،

---

(١) لعل الأصل (عدم) بالدال أى لحيث كان تكليف ما لا يطاق هو إلزام المكلف به ، وإلزام الفعل هو قصد أن يفعل ، لحيث يعدم القصد فلا تكليف . وهو خلاف الفرض

(٢) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادىء الامتثال أو عدم توجهه . وكان حقه أن يذكر هذا ، لأنه فى الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث . وأما كون حصوله غير مقصود فهو مما يقوى العبث لا أنه يزيله ويدفعه

(٣) لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لأنه لايطلب تحصيله أيضا لأن العاقل لا يطلب تحصيل مافيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة فالأحسن ماقالوه وهو أن هذا صيغة أمر لاحقيقته كما فى أمر التعجيز والاباحة ثم وجدت الاعتراض مقررا فى المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرته وتحقيق عقابه فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جوابا للمعتزلة عن تفسيره بالارادة ، وان كانت الارادة عندهم يلزم فى تخلف مرادها شناعة . انظر تقريره فى الاحكام للآمدى

(٤) ولذلك أخرجوه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مرادا منها ما يتبادر عند الاطلاق ، وهو الطلب

(٥) أى يجرى على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول وكلامه صريح فى أن فرض كونه مجازا لايفيد بمجرده فى دفع الاشكال ، لأنه يستلزم أيضا القصد

فيتصور [1] وجه المجاز ، وإلا فلا يكون أمراً دون قصد الى ايقاع المأمور به بوجه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

الامر بالمطلق [2] لايستلزم الامر بالمقيد . والدليل على ذلك أمور :

الذى يكون به أمر الخ وهذا انما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلبا مجازاً فيجىء فيه أنه لابد من قصد إيقاع المطلوب : وموضوعنا بالعكس وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقى وهو الطلب رأسا إلى معنى آخر كالاباحة والتهديد والتعجيز والتسخير الخ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب . فعليك بالتأمل

(١) لايتوقف وجه المجاز على هذا . راجع مافى الأسنوى فى هذا المقام ، فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعانى الأخرى التى استعمل فيها لفظه

(٢) أى غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه . قال فى الأحكام (قال بعض أصحابنا : الأمر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ، ولا تعلق له بشىء من جزئياتها فالأمر بالبيع مثلا ليس أمرا بالبيع بالغبن الفاحش ولا بثمن المثل . إذ هما متفقان فى مسمى البيع ومختلفان بصفتهما ، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك ، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل منهما ، فلا يكون الأمر المتعلق بالأعم متعلقا بالأخص إلا أن تدل قرينة على إرادة أحد المعنيين . ثم قال : وهو غير صحيح ؛ لأن مابه الاشتراك بين الجزئيات معنى كلى لاتصور لوجوده فى الأعيان ، وإلا كان موجودا فى جزئياته ، ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك، وهو محال . فليس معنى اشتراك الجزئيات فى المعنى الكلى هو أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية ، بل إن تصور وجوده فليس فى غير الأذهان ثم قال : وطلب الشىء يستدعى كونه متصورا فى نفس الطالب ، وإيقاع المعنى الكلى فى الأعيان غير متصور فى نفسه ، فلا يكون متصورا فى نفس الطالب ، فلا يأمر به ؛ ولأنه يلزمه التكليف بما لا يطاق، مع أن من أمر بالفعل مطلقا لايقال إنه مكلف بما لايطاق . فاذاً الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة فى الأعيان لا بالمعنى الكلى) اه أما المؤلف فله رأى آخر غير هذين الرأيين كما سيتبين لك عند الجواب عن الأشكال الأول

(أحدها) أنه لو استلزم الامر بالمقيد لانتفى أن يكون أمراً بالمطلق ، وقد فرضناه كذلك . هذا خلف ، فانه إذا قال الشارع : « أعتق رقبة » فمعناه أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين ، فلو كان يستلزم الامر بالمقيد لكان معناه : أعتق الرقبة المعينة الفلانية ، فلا يكون أمراً بمطلق ألبتة

(والثانى) أن الامر من باب الثبوت، وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص، فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر بالأخص . وهذا على اصطلاح بعض[1] الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية فى الامور الشرعية

(والثالث) أنه لو كان أمراً بالمقيد فاما أن يكون معيناً أو غير[2] معين ، فان كان معيناً[3] لزم تكليف مالا يطاق وقوعاً ، فانه لم يعين فى النص ، ولازم أن يكون ذلك المعين بالنسبة الى كل مأمور ، وهذا محال .[4] ، وإن كان غير معين فتكليف مالا يطاق لازم أيضاً ، لأنه أمر بمجهول ، والمجهول لا يتحصل به امتثال ، فالتكليف به محال . وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم أن لا يكون

---

(١) سيأتى له فى الجواب أن المعتبر عند العرب فى المطلق غير ذلك ، وهو ما يريد حمل الكلام عليه بعد . يعنى فهذا الدليل مبنى على هذا الاصطلاح الذى لم يبن كلامه عليه ، وهو يضعف هذا الدليل

(٢) لا يلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً ؛ لأن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخصاً تاماً لا اشتراك فيه ، ومجرد التقييد بقيد مخصوص كتقييد البيع بثمن المثل لا يفيد هذا التشخص ، فصح كلامه ولا يقال كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد ويشقق فيه بين كونه معينا وغير معين ؟

(٣) وهو جزئى من جزئيات لا تتناهى ، ولم يعينه الشارع بنص ، فالتكليف به حينئذ تكليف بما ليس فى وسع المكلف الوصول إلى مايعينه ويحدده ليمتثل بفعله

(٤) أى محال أن يقع الشىء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين ، لأن الجزئى الذى يفعله زيد غير الذى يقوم به عمرو ، وهكذا ، ويكون التكليف به تكليفا بمحال . وإنما لزم أن يكون هذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لأنه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هذا المعين كما هو الفرض

قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد [١] ، فلا يكون مقصوداً له ، لأنا قد فرضنا أن قصده ايقاع المطلق ، فلو كان له قصد فى إيقاع المقيد ، لم يكن قصده ايقاع المطلق . هذا خلف لا يمكن

فان قيل هذا معارض بأمرين :

(أحدهما) [٢] أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لايستلزم الامر بالمقيد لكان التكليف به محالا أيضاً ، لان المطلق لايوجد في الخارج ، وإنما هو موجود فى الذهن ، والمكلف به يقتضى أن يوجد فى الخارج ، إذ لا يقع به الامتثال الا عند حصوله فى الخارج ، وإذ ذاك يصير مقيداً ، فلا يكون بايقاعه ممتثلا ، والذهنى لايمكن إيقاعه فى الخارج ، فلا [٣] يكون التكليف به تكليفاً بما لايطاق ، وهو ممتنع ، فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالقيد ؛ وحينئذ يمكن الامتثال ، فوجب المصير إليه ، بل القول به

(والثانى) أن المقيد لو لم يقصد فى الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الافراد الواقعة من المكلف ، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو ، فكان يكون الثواب على تساو أيضاً ، وليس كذلك ، بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذلك المطلق ، فالمأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك ، واذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال : « أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها [٤] » وأمر بالمغالاة فى أثمان القربات كالضحايا ، وبإكمال الصلاة وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم . ولا خلاف فى أن قصد الأعلى فى أفراد المطلقات المأمور بها

---

(١) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود إيقاعه فيتعلق به القصد

(٢) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الآمدى على عدم صحة رأس المسألة هنا كما نقلناه لك . وقد ترك اللازم الأول فى كلامه ، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطاق

(٣) لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة (لا)

(٤) أخرجه فى التيسير عن مالك

أفضل وأكثر ثواباً من غيره ، فإذا كان التفاوت فى أفراد المطلقات موجباً للتفاوت فى الدرجات، لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع و إن حصل الأمر بالمطلقات

فالجواب عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهنى ، بل معناه التكليف بفرد [1] من الأفراد الموجودة فى الخارج ، أوالتى يصح وجودها فى الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ ، لو أطلق عليه اللفظ صدق ، وهو الاسم النكرة عند العرب . فإذا قال : « أعتق رقبة » فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ [2] الرقبة ، فإنها لم تضع لفظ الرقبة الا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس . هذا هو الذى تعرفه العرب . والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كما [3] فى الخارج ، وللمكلف اختياره فى الأفراد الخارجية

وعن الثانى أن ذلك التفاوت الذى التفت اليه الشارع إما أن يكون القصد اليه مفهوماً من نفس الأمر بالمطلق ، أو من دليل خارجى . والأول ممنوع ؛ لما تقدم من الأدلة ، ولذلك لم يقع التفاوت فى الوجوب أوالندب الذى اقتضاه الأمر

---

(١) وبهذا يكون قد قال فى المسألة قولا وسطا ، فالأمر عنده ليس متوجها إلى الماهية الذهنية ، لما ورد عليه من إشكالات ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التى يصدق عليها معنى اللفظ وللمكلف اختياره فى أحدها . ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة فى فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية ، فلا ترد الاشكالات التى تقدمت فى هذه المسألة وفى المسألة الرابعة من كتاب الأدلة وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدى أن هذه المسألة كما هى من مسائل الأصول المدونة وقد خالف المؤلف فى البحث عن هذه المسألة طريقته فى هذا المؤلف . ليفيد أن له اختيارا خاصا يخلص من الاشكالات فيها

(٢) أى معناه ، والا فلفظ الرقبة لا صدق له ، واذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حمل الكلى على جزئيه قطعا ، رجعنا الى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة فى فرد ما من أفرادها . وهذا هو المعنى الذى جرى عليه سابقا فى المسألة الرابعة

(٣) لعل الأصل (مما فى الخارج)

بالمطلق ، وإنما وقع التفاوت فى أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطلق . وهذه صحيح والثانى مسلم ؛ فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجى ؛ كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها ، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التى نقص منها بعض ذلك . وكذا سائر المسائل . فمن هنالك كان مقصود الشارع ، ولذلك كان ندباً لا وجوباً وإن كان الأصل واجباً ؛ لأنه زائد على مفهومه . فاذاً القصد الى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد الى الأفراد ، وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق ، بل من دليل خارج . فثبت أن القصد الى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد الى المقيد من حيث هو مقيد

بخلاف الواجب المخير ، فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن : فإذا أعتق المكلف رقبة ، أو ضحى بأضحية ، أو صلى صلاة ، ومثلها موافق للمطلق ، فله أجر ذلك من حيث هو داخل تحت المطلق ، إلا أن يكون ثَمّ فضلٌ زائد ، فيثاب عليه بمقتضى الندب الخارجى ، وهو مطلق أيضاً ، وإذا كفّر بعتق فله أجر العتق ، أو أطعم فأجر الإطعام ، أو كسا فأجر الكسوة بحسب ما فعل ، لا لأن [1] له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر ؛ فإن تعيين الشارع المخير فيه يقتضى قصده الى ذلك دون غيره ، وعدَم تعيينه فى المطلقات يقتضى عدم قصده الى ذلك . وقد اندرج هنا أصل آخر ، وهى :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

وترجمتها أن الأمر المخير يستلزم قصد الشارع الى أفراده المطلقة المخير فيها

﴿ المسألة الخامسة ﴾

المطلوب الشرعى ضربان :

« أحدهما » ما كان شاهدُ الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه ، [2] بحيث .

---

(١) لعله (لا أن له) . ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجى فى المطلق ، ومن نفس دليل الواجب فى المخير

(٢) لفظ (مقتضى) مقحم والأصل (معينا عليه) كما يدل عليه قوله (باعثة على مقتضى الطلب) الذى هو المطلوب

يكون الطبع الانسانى باعثا على مقتضى الطلب ؛ كالأكل ، والشرب ، والوقاع ، والبعد [(١)] عن استعمال القاذورات من أكلها والتضمخ بها أو كانت العادة الجارية من العقلاء فى محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعى ؛ كستر العورة ، والحفظ [(٢)] على النساء والحرم ، وما أشبه ذلك . وإنما قيد بعدم المنازع تحرزا من الزنى ونحوه [(٣)] ، مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب

« والثانى » مالم يكن كذلك ؛ كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام والحج ، وسائر المعاملات [(٤)] المراعى فيها العدل الشرعى ، والجنايات [(٥)] والأنكحة ، المخصوصة بالولاية والشهادة ، وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فقد يكتفى الشارع فى طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية ،

---

(١) جعله فيما يأتى مما يقتضيه الوازع الطبيعى والمحاسن العادية معا . وهو ظاهر فى الأكل والتضمخ كما هنا . أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول فانه يظهر رجوعه لمحاسن العادات

(٢) جعله من مقتضى عادة العقلاء فى محاسن الشيم . وقد يتوقف فيه ويجعل من دواعى الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد ؛ بل ربما يقال إنه طبع فى الحيوان كله . وما يرى فى بعض أفراد الانسان من ضعف الغيرة فذلك لعوارض ، ونقول إنه ضعف فقط لا تجرد منها

(٣) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا الخ ؛ فأن محاسن الشيم وإن كانت تقتضى عدم السرقة والتعدى على الغير فى نفسه وماله وعرضه إلا أن هناك منازعا من الطبع يطلب الدخول فى هذه الأشياء طلبا لما يراه مصلحة له ، فشدد فيها النهى

(٤) فان قواعد المعاملات التى سنها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال فيها اقتضاها الطبع ولا محاسن العادات من العقلاء ، بل هى تشريع موازين فى المعاملات علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق ، وتمنع الجور والغبن ، وتحسم مادة الخصومات والمنازعات بينهم ، لأنهم يجدون فى هذه القواعد حكما يحتكمون اليه فى جميع مرافقهم ومعاوضاتهم

(٥) هذا مما احترز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعى

والعادات الجارية ، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره ، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة ، وإن كان فى نفس الأمر متأكداً . ألا ترى أنه لم يوضع فى هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة ، زيادة على ما أخبر به من الجزاء [1] الأخروى . ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن ، أو مندوب اليها ، أو مباحات على الجملة ، مع أنه لو خولف الأمر والنهى فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى ؛ كما جاء فى قاتل نفسه أنه « يُعذَّب فى جهنم بما قتل به نفسه » ، وجاء فى مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسياً فلا إعادة عليه الا استحساناً ، ومن صلى بها عامداً أعاد أبداً من حيث خالف الأمر الحتم ، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ « السنّة » اعتماداً على الوازع الطبيعى والمحاسن العادية ، فإذا خالف ذلك عمداً رجع الى الأصل [2] من الطلب الجزم ، فأمر بالإعادة أبداً . وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم فى طلب الأكل والشرب ، واللباس الواقى من الحر والبرد ، والنكاح الذى به بقاء النسل ؛ وإنما جاء ذكر هذه الأشياء فى معرض الإباحة أو الندب ، حتى إذا كان المكلف فى مظنة مخالفة الطبع أمر [3] ، وأبيح له المحرم ، الى أشباه ذلك

وأما الضرب الثانى فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد فى المؤكدات ، والتخفيف فى المخففات ؛ إذ ليس للانسان فيه خادم طبعى باعث على مقتضى الطلب ، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه ؛ كالعبادات ، لأنها مجرد تكليف

وكما يكون ذلك [4] فى الطلب الأمرى ، كذلك يكون فى النهى ؛ فإن

---

(١) أى على المخالفة

(٢) أى مقصود الشارع فى الواقع ونفس الأمر ، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتمادا على الباعث النفسى عند المكلف

(٣) بخطاب النهى عن الضد (ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة) كما هو أحد التفاسير فى الآية وقوله (أبيح له المحرم) كأكل الميتة

(٤) أى التقسيم إلى الضربين . وقوله (كتحريم الخبائث الخ) ذكر فيه أمثلة

المنهيات على الضرب بين فالأول كتحريم الخبائث، وكشف العورات ، وتناول السموم ، واقتحام المهالك وأشباهها . ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة ، ولا باعث طبعى ؛ كالملك الكذاب والشيخ الزانى ، والعائل المستكبر . فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات ، فلا تدعو اليه شهوة ، ولا يميل اليه عقل سليم . فهذا الضرب لم يؤكد بحد [1] معلوم فى الغالب ، ولا وضعت له عقوبة معينة ، بل جاء النهى فيه كما جاء الأمر فى المطلوبات التى لا [2] يكون الطبع خادماً لها ، إلا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة ، الى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع ، أشبه بذلك المجاهرَ بالمعاصى ، المعاندَ فيها ، بل هو هو ، فصار الأمر فى حقه أعظم ؛ بسبب أنه لا يستدعى لنفسه حظاً عاجلاً ، ولا يبقَى لها

لصنفى الضرب الأول ، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمرى على هذا فقال (فهذا الضرب الخ) إلا أنه أغفل الضرب الثانى من المنهيات ، فلم يمثل له ولم يذكر حكمه كما فعل فى الأوامر

(١) أى بعدد كذبات الملك ، وزنيات الشيخ ، وكيفية استكبار العائل . وقوله (ولا وضعت له عقوبة معينة) أى باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلا ممن كان غير شيخ . وقد يقال إن هذا جار أيضا فى الكذب والاستكبار لشهوة، فإنهما لم يوضع لهما حد معلوم عددا ولا كيفية ولا وضعت لهما عقوبة دنيوية خاصة ، فالمثال ظاهر الأثر فى الزنا لا فيهما . ومما هو داخل فى اقتحام المحرمات لغير شهوة ماتواتر عن أمة الترك فى هذه الأيام أنهم يتهافتون على أكل لحم الخنزير لا لشهوة ، ولكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كمال أنهم شديدو الامتثال له فى اطراح الأوامر الاسلامية ، وأنهم صاروا إلى الفرنجة فى كل شىء . أما أنه ليس لشهوة فظاهر من أن القوم لم يألفوه ، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت . وهم يقلدون فى هذا شر تقليد ، لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم القتالة التى يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى ، وقد أعدوا لذلك آلات وعددا بكتريولوجية كما شوهد فى بلغاريا الألمانية . وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله فى الدين الاسلامى

(٢) إنما ينتظم المعنى على حذف (لا) كما يدل عليه سابق الكلام ولاحقه

فى مجال العقلاء بل البهائم مرتبةٌ . ولأجل ذلك جاء من الوعيد فى الثلاثة : « الشيخ الزانى وأخويه » ما جاء . وكذلك فيمن قتل نفسه

بخلاف العاصى بسبب شهوةٍ عَنَّتْ ، وطبع غَلب ، ناسياً لمقتضى الأمر ، ومغلقاً عنه باب العلم بمآل المعصية ، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر . ولذلك قال تعالى : (إنَّما التَّوْبَةُ على اللهِ لِلَّذِينَ يعمَلُون السُّوءَ بجَهالةٍ) الآية ! أما الذى ليس له داع اليها ، ولا باعث عليها ، فهو فى حكم المعاند المجاهر ، فصار هاتكاً لحرمة النهى والأمر ، مستهزئاً بالخطاب ، فكان الأمر فيه أشد . ولكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطبع جعل فيه فى الغالب [1] حدود وعقوبات مرتبة ، إبلاغاً فى الزجر عما تقتضيه الطباع . بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه ، فإنه لم يجعل له حد محدود

فصل

هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جُمَلٌ ، فوقع التنبيه عليه لأجلها ، ليكون الناظر فى الشريعة ملتفتاً اليه ، فإنه ربما وقع الأمر والنهى فى الأمور الضرورية على الندب أو الاباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها ، فيقع الشك فى كونها من الضروريات ؛ كما تقدم تمثيله فى الأكل والشرب واللباس والوقاع . وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك ، فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات ، وهو منها فى الاعتبار الاستقرائى شرعاً . وربما وجد الأمر بالعكس [2]

(١) ومن غير الغالب الغصب ، فهو مما يقتضيه الطبع ولم يجعل له حد مخصوص ولا عقوبة بدنية خاصة لمكان التحرز منه وسهولة تخليص المغصوب بالترافع للحاكم والغاصب غالبا يدعى الحق فى المغصوب ، فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالترافع وإنما ورد فيه الخبر ببيان الجزاء الأخروى ؛ كحديث (من غصب قيد شبر طوقه من سبع أرضين) وأمثاله ، مع الزجر والأدب فى الدنيا بما يراه الحاكم

(٢) فستر العورة فى الصلاة واجب ولو فى خلوة ، وهو من محاسن العادات ومكارم الأخلاق . أما سترها عن غير الزوج والزوجة فهو مكمل للضرورى ؛ لأنها تثير الشهوة فكشفها ذريعة للزنا الداخل تحريمه فى قسم الضروريات

من هذا؛ فلأجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال ، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم ، والقاعدة التى لا تنخرم ، فكل أحد وما رأى . والله المستعان . وقد تقدم التنبيه على شىء منه فى كتاب [1] المقاصد ، وهو مقيد بما تقيد به هنا أيضاً . والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل خصله أمر بها أو نهى عنها مطلقا من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهى فيها على وزان واحد فى كل فرد من أفرادها ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو من الأخلاق ، والإعراض عن الجاهل ، والصبر ، والشكر ، ومواساة ذى القربى والمساكين والفقراء ، والاقتصاد فى الإنفاق والامساك ، والدفع بالتى هى أحسن ، والخوف ، والرجاء ، والانقطاع الى الله ، والتوفية فى الكيل والميزان ، واتباع الصراط المستقيم ، والذكر لله ، وعمل الصالحات ، والاستقامة ، والاستجابة لله ، والخشية ، والصفح ، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء الى سبيل الله ، والدعاء للمؤمنين ، والاخلاص ، والتفويض ، والإعراض عن اللغو ، وحفظ الأمانة ، وقيام الليل ، والدعاء والتضرع ، والتوكل ، والزهد فى الدنيا ، وابتغاء الآخرة ، والإنابة ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، والتقوى ، والتواضع ، والافتقار الى الله ، والتزكية [2] ، والحكم بالحق ، واتباع الأحسن ، والتوبة ، والإشفاق ، والقيام بالشهادة ، والاستعاذة عند نزغ الشيطان ، والتبتل ، وهجر الجاهلين ، وتعظيم الله ، والتذكر ، والتحدث بالنعم ، وتلاوة القرآن ، والتعاون على الحق ، والرهبة ، والرغبة ؛ وكذلك الصدق ، والمراقبة ، وقول المعروف ، والمسارعة الى الخيرات ، وكظم الغيظ ، وصلة الرحم ، والرجوع الى الله ورسوله عند التنازع ، والتسليم لأمر الله ، والتثبت فى الأمور ، والصمت ، والاعتصام بالله ،

---

(١) فى المسألة الثالثة من النوع الرابع

(٢) للنفس بمعنى التطهير لها (قد أفلح من تزكى) وهى غير التزكية الآتية فى المنهيات التى بمعنى الثناء عليها (فلا تزكوا أنفسكم)

وإصلاحُ ذات البين والإخبات [١] والمحبة لله ، والشدة على الكفار ، والرحمة للمؤمنين ، والصدقة

هذا كله فى المأمورات [٢]

وأما المنهيات فالظلم ، والفحش ، وأكل مال اليتيم ، واتباع السبل المضلة ، والاسراف ، والاقتار ، والإثم ، [٣] والغفلة ، والاستكبار ، والرضى بالدنيا من الآخرة ، والأمن من مكر الله ، والتفرق فى الأهواء [٤] شيعا ، والبغى واليأس من روح الله ، وكفر النعمة ، والفرح بالدنيا ، والفخر بها ، والحب لها ، ونقص المكيال والميزان ، والإفساد فى الأرض ، واتّباع الآباء من غير نظر ، والطغيان ، والركون للظالمين ، والإعراض عن الذكر ، ونقض العهد ، والمنكر ، وعقوق الوالدين ، والتبذير [٥] ، واتباع الظنون ، والمشى فى الأرض مرحاً ، وطاعة من

---

(١) الخشوع

(٢) وإن كانت هذه المأمورات يدخل بعضها فى البعض الآخر ، وبعضها لازم لبعض آخر إلا أنه أراد أن يذكر الخصال حسبما وردت بها الأوامر . وهذه كلها واردة فى الكتاب والسنة . وكذا يقال فى المنهيات

(٣) الذنب مطلقا

(٤) سواء أكانت دينية أم غير دينية ، مما يؤدى إلى التفرق واختلاف الكلمة فيغاير اتباع السبل المضلة ، لأنه خاص بالدين (ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) ولا يلزم فى تحققه التفرق شيعا

(٥) انظر هل له معنى يغاير به الأسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص ، حتى لا يكون تكرارا محضا ؟ نعم إنهما وردا فى القرآن (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) (ولا تبذر تبذيرا) ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معا لهذا الغرض أن يذكرهما متواليين ، ومثله يقال فى (المنكر) و (الأثم) و (الاجرام) إذ الثلاثة بمعنى واحد وان اختلفت بالاعتبار . وكذا ينظر فى (الظن) الآتى مع (اتباع الظنون) هنا وقد يقال إن اتباع الظن فى مقام البرهان والتعويل عليه حسبما أشير اليه فى قوله تعالى (ولا تقف ماليس لك به علم) غير نفس الظن السيء وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بنى عليه حكما . (اجتنبوا كثيرا من الظن) وظاهر أيضا أن اتباع

من اتبع هواه ، والأشراك فى العبادة ، واتباع الشهوات ، والصد عن سبيل الله ، والإجرام ، ولهو القلب ، والعدوان ، وشهادة الزور ، والكذب ، والغلو فى الدين ، والقنوط ، والخيلاء ، والاغترار بالدنيا ، واتباع الهوى ، والتكلف ، والاستهزاء بآيات الله ، والاستعجال [١] ، وتزكية النفس ، والنميمة ، والشح ، والهلع [٢] ، والضجر ، [٣] والمن ، والبخل ، والهمز واللمز ، والسهو عن الصلاة ، والرياء ، ومنع المرافق ، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله ، ولَبْس الحق بالباطل ، وكتم العلم ، وقسوة القلب ، واتباع خطوات الشيطان ، والإلقاء باليد الى التهلكة ، وإتباع الصدقة بالمن والأذى ، واتّباع المتشابه ، واتخاذ الكافرين أولياء ، وحب الحمد بما لم يفعل ، والحسد ، والترفع عن حكم الله ، والرضى بحكم الطاغوت ، والوهن للأعداء والخيانة ، ورمى البرىء بالذنب ، وهو البهتان ، ومشاقة الله والرسول ، واتباع غير سبيل المؤمنين ، والميل عن الصراط المستقيم ، والجهر بالسوء من القول ، والتعاون على الإثم والعدوان ، والحكم بغير ما أنزل الله ، والارتشاء على إبطال الأحكام ، والأمر بالمنكر ، والنهى عن المعروف ، ونسيان الله ، والنفاق ، وعبادة الله على حَرْف ، والظن ، والتجسس ، والغيبة ، والحلف الكاذبة وما أشبه ذلك من الأمور التى وردت مطلقة فى الأمر والنهى لم يؤت فيها بحد محدود إلا أن مجيئها فى القرآن على ضربين

الهوى يكون فى الرأى والمذهب ، وهو غير اتباع الشهوات والانقياد لحكم اللذائذ الحسية المنهى عنها

(١) كما ورد فى الحديث (يستجاب لأحدكم مالم يعجل ، يقول : قد دعوت ربى فلم يستجب لى ، وفى رواية يستعجل) وفى الحديث (الأناة من الله والعجلة من الشيطان)

(٢) الهلع أفحش الجزع . وقد ورد (شرما فى المرء شح هالع ، وجبن خالع) .

(٣) الدجر محركا الحيرة وهى منهى عنها ، لأنها لازمة لعدم الصبر والاعتماد على الله

(أحدهما) أن تأتى على العموم والإطلاق فى كل شىء [١] ، وعلى كل حال ، لكن بحسب كل مقام ، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال فى كل موضع ، لا على وزان واحد ، ولا حكم واحد ؛ ثم وكل ذلك الى نظر المكلف ، فيزن بميزان نظره ، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى فى كل تصرف ، آخذا ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وإنفاق عفو المال ، وأشباه ذلك ، ألا ترى الى قوله فى الحديث : « إن الله كتب الإحسان [٢] على كل شىء

---

(١) أى من المناطات والأمور التى تتعلق بها وقوله (وعلى كل حال) أى لم يفرق فى النص عليها بين حال المأمور والمنهى وحال آخر ، فلم تبين النصوص حينئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا ، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا ، بل تجىء فى هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاما بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة وتفاصيلها المختلفة فى قوة الطلب أو النهى حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم ، وقد يصل إلى الكفر ، أو عدم قوته فلا يتجاوز المندوب أو المكروه وهذا الضرب هو الغالب فى غالب هذه الخصال من نوع الأوامر الذى ذكر فيه ثلاثا وسبعين خصلة ، وكذا من نوع النواهى الذى ذكر فيه إحدى وتسعين خصلة . ولا يقال إن بعض المنهيات كالاشراك فى العبادة والقنوط من رحمة الله والاستهزاء بآيات الله ، ونسيان الله وغيرها مما لا تتفاوت أفراده ، لأن هذه درجة واحدة هى الكفر . لأنا نقول : بل هى متفاوتة أيضا . ألا ترى فى الاشراك حديث (أنا أغنى الشركاء عن الشرك . من عمل عملا أشرك فيه معى غيرى تركته وشركه) فهذا قد يكون رياء وهو نوع من الشرك . وكذا يقال إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان لله وقد تعد استهزاء بآيات الله . فهما بذلك من المعاصى التى لا تبلغ درجة الكفر . وقد تقدم له فى تفسير (ولا تتخذوا آيات الله هزواً) أنها نزلت فى مضارة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق الخ . وهكذا لو تأملت الباقى لوجدت الأمر على ماقرره

(٢) هو فعل الحسن ضد القبيح

فاذا قتلتم فأحسنوا القتلة » الحديث . الخ [١] ! فقول [٢] الله تعالى : (إنَّ اللهَ يأمرُ بالعدلِ والإحسانِ) ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازما فى كل شىء ، ولا غير جازم فى كل شىء ؛ بل ينقسم بحسب المناطات . ألا ترى ان إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب ، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب ، ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث ؛ وإحسان الذبح إنما هو مندوب لاواجب وقد يكون فى الذبح من باب الواجب ، إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تتميم الأركان والشروط . وكذلك العدل فى عدم المشى بنعل واحدة ليس كالعدل فى أحكام الدماء والأموال وغيرها ؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول فى قوله تعالى : (إنَّ اللهَ يأمرُ بالعدلِ والإحسانِ) إنه أمر إيجاب أوأمر ندب ، حتى يفصل الأمر فيه وذلك راجع الى نظر المجتهد تارة ، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلدا تارة أخرى ، بحسب ظهور المعنى وخفائه

(والضرب الثانى) أن تأتى فى أقصى مراتبها [٣] ؛ ولذلك تجد الوعيد مقرونا

---

(١) تمامه (وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته) وتقدم تخريجه (ج ٢ — ص ٢٠٣)

(٢) أى فيؤخذ من هذا الأصل هذا المعنى فى الآية

(٣) أى تارة تأتى الأوامر والنواهى مطلقة دون أن تقترن بعظيم الوعد ولا شديد الوعيد وتارة يأتى الأمر بالخصلة فى أفضل مرتبته من تأكيد أمره ، وتفخيم شأنه ، حتى لا يسع المكلف التساهل فيه سواء أكان أمراً صريحاً أم فى معنى الصريح ، كما فى قوله تعالى (فاتبعونى يحببكم الله) الآيتين وقوله (ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون) مع قوله (إن تقرضوا الله قرضا حسنا) الآية وقوله (ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات) الآيتين وكما فى حديث (ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدى حق الله فيها إلا جاءت يوم القيامة أكثرما كانت) الحديث وفى طلب الرفق بمخلوقات الله (دخلت أمرأة النار فى هرة ربطتها فلم تطعمها) الحديث (الرحم شجنة من الرحمن ، من وصلها وصله الله، ومن قطعها قطعه الله) وهكذا مالا يحصى من الأوامر والنواهى كقوله تعالى (لا تيأسوا من روح الله) الآية

بها فى الغالب ، وتجد المأمور به منها أوصافا لمن مدح اللهُ من المؤمنين ، والمنهى عنها أوصافا لمن ذم اللهُ من الكافرين . ويعين ذلك أيضا أسباب التنزيل لمن استقراها ، فكان القرآن آتياً بالغايات تنصيصا عليها ، من حيث كان الحال والوقت يقتضى ذلك ، ومنبّهاً بها على ما هو دائر [١] بين الطرفين ، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دلّه دليل الشرع ، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين ، كى لا يسكن الى حالة هى مظنة الخوف ، لقربها من الطرف المذموم ، أو مظنة الرجاء ، لقربها من الطرف المحمود ، تربية حكيم خبير

وقد روى فى هذا المعنى عن أبى بكر الصديق فى وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له . « ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة ، وآية الشدة مع

(ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى) الآية : والمشاقة أن يكون المرء فى شق والشرع فى شق آخر ، فهى المخالفة مطلقا ، ولكن فى الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد ومنه (لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) الآية . والحديث (لاتكذبوا على فانه من كذب على متعمدا يلج النار) وكأحاديث الرياء وما فيها من التشديد والتهويل فى أمره

(١) لايقال : إنما يظهر ذلك إذا كانت الغايتان المذكورتان فى الدليل الشرعى متعلقتين بخصلة واحدة ، واقترن الأمر بها بالوعد العظيم ، والنهى عن ضدها بالوعيد الشديد ، فيكون لها طرف محمود ، وطرف مذموم ، وبينهما مراتب ينظر العقل فى قربها وبعدها من الطرفين ، وهذا غير مطرد فى الأوامر والنواهى . لأنا نقول : بل الأمر كذلك ؛ لأنه بفرض أنه لم يرد فى الخصلة الواحدة إلا الأمر فالطرف الثانى المذموم وهو النهى وإن لم ينص عليه دليل خاص فدليله هو نفس الأمر الذى يقتضى النهى عن ضده . وكذا يقال فى عكسه على أن هذا ليس بلازم فى معنى الطرفين هنا ، بل المراد الطرف العام الذى يستوجب الرجاء بامتثال الأوامر التى فيها الوعد جملة , والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذى يستوجب الخوف من غضب الله جملة ، وإن كان ذلك فى عدة خصال لافى خصلة واحدة ينظر بين طرفيها وهذا المعنى الثانى هو المناسب لما رواه فى قصة أبى بكر ولمساق الكلام الآتى إلى قوله (فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو)

آية الرخاء ، ليكون المؤمن راغباً راهباً ، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ماليس له ، ولا يرهب رهبة يلقى فيها بيده الى التهلكة ، أولم تر ياعمر أن الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فإذا ذكرتهم قلت : إني أخشى أن أكون منهم . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء ، فاذا ذكرتهم قلت : إني مقصر ، أين عملي من أعمالهم؟ » هذا ما نقل . وهو معنى [1] ما تقدم . فإن صح فذاك . وإلا فالمعنى صحيح يشهد له الاستقراء . وقد روى : « أو لم تر ياعمر أن الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فيقول قائل : أنا خير منهم ، فيطمع . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء ، فيقول قائل : من أين أدرك درجتهم ؟ فيجتهد [2] . والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً يتنزل على المساق المذكور . فإذا كان الطرفان مذكورين كان الخوف والرجاء جائلا بين هاتين الأخيتين المنصوصتين ، في محل مسكوت عنه لفظاً ، منبهٍ عليه تحت نظر العقل ، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره ، ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر .

وأيضا فمن حيث كان القرآن آتيا بالطرفين الغائيين حسبما اقتضاه المساق ، فإنما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير ؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقصى [3] المحمود أو المذموم في ذلك الإطلاق ، كذلك قد يدل

(١) هو على هذه الرواية مال الى الخوف عند ذكر أهل النار، ولما ذكر أهل الجنه لم تسكن نفسه الى الرجاء ، بل ذكر تقصيره ليجتهد ، فلم يرج ، بل هو خائف في الحالتين ، وليس دائرا بين الأمرين الذى هو المعنى المتقدم . أما في الرواية بعد فالمعنى فيها يوافق ما تقدم . والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أبي بكر نفسه ، وهي غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه . والرواية الثانية يقولها على لسان غيره رضى الله عنه

(٢) أى ويخاف ألا يكون منهم

(٣) أى كما في الضرب الثاني

اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه ، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو · مثال ذلك أنه إذا نظر فى قوله تعالى : (إنّ اللهَ يأمرُ بالعدلِ والإحسان) فوزن نفسه فى ميزان العدل ، عالما أن أقصى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردها اليه ثم شكره عليها ، وهذا هو الدخول فى الإيمان والعمل بشرائعه ، والخروج عن الكفر واطراح توابعه ؛ فإن وجد نفسه متصفا بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله ، ويخاف أن لا يكون يبلغ فى هذا المدى غايته ؛ لأن العبد لايقدر على توفية حق الربوبية فى جميع أفراد هذه الجملة ، فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضا ، فان العدل كما يطلب فى الجملة يطلب فى التفصيل ، كالعدل بين الخلق إن كان حاكما ، والعدل فى أهله وولده ونفسه ، حتى العدل فى البدء بالميامن فى لباس النعل ونحوه ، كما أن هذا جار فى ضده وهو الظلم فإن أعلاه الشرك بالله (إن الشرك لظلم عظيم) ثم فى التفاصيل أمور كثيرة ، أدناها مثلا البدء بالمياسر . وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها ، فلا يزال المؤمن فى نظر واجتهاد فى هذه الأمور ، حتى يلقى الله وهو على ذلك .

فلأجل هذا قيل إن الأوامر والنواهى المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزان واحد ، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل فى المأمورات ، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات فى المنهيات . لكنها ، وُكِلَت الى أنظار المكلفين ؛ ليجتهدوا فى نحو هذه الأمور .

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم ، ويتحرجون عن أن يقولوا : حلال أو حرام ، هكذا صراحاً ، بل كانوا يقولون فى الشىء اذا سئلوا عنه : لا أحب هذا ، وأكره هذا ، ولم أكن لأفعلَ هذا ، وما أشبهه ؛ لأنها أمور مطلقة فى مدلولاتها ، غير محدودة فى الشرع تحديداً يوقف عنده لايُتعدَّى . وقد قال تعالى : (ولا تقولوا لِما تَصفُ ألسِنَتُكُمُ الكَذِبَ هذا حلالٌ وهذا حرام لِتفْتَرُوا على اللهِ الكَذِبَ) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل — زيادة على

الاستقراء المقطوع به فيها — قوله تعالى : (الذين آمنوا ولم يَلْبِسُوا إيمانَهُمْ بِظُلْمٍ). الآية ! فإنها لما نزلت قال الصحابة : وأيُّنا لم يظلم ؟ فنزلت : (إن الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عظيم) . وفى رواية لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : أيُّنا لم يلبس إيمانَه بظلم ؟ فقال [1] رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ليس بذلك . ألا تسمع [2] الى قول لقمان : (إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عظيمٌ) » . وفى الصحيح [3] : « آيةُ المنافقِ ثلاث : إذا حدَّث كذَبَ ، وإذا وَعَد أخلَفَ ، واذا ائتُمِن خَان » فقال ابن عباس وابن عمر — وذكرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما أهمهما من هذا الحديث — فضحك عليه الصلاة والسلام فقال : « مالَكم ولَهُن ؟ إنما خصصتُ بهنّ المنافقين . أمّا قولى : إذا حدث كذب فذلك فيما أنزل الله علىّ (إذا جَاءكَ المنَافِقُون قالوا نَشْهَدُ إنَّكَ لَرَسُولُ الله). الآية ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال لا عليكم ، أنتم من ذلك بُرَآء . وأما قولى : إذا وعد أخلف فذلك فيما أنزل علىّ (ومِنهُم مَن عَاهدَ اللهَ لَئِن آتانَا مِن فَضلِهِ لنَصَّدَّقَنَّ) الآيات الثلاث ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من ذلك بُرَآء . وأما قولى : اذا ائتُمِن خان فذلك فيما أنزل الله علىّ (إنَّا عَرَضْنَا الأَمانَةَ على السَّموَاتِ والأرضِ والجبالِ) الآية ! فكل انسان مؤتمنٌ على دينه : فالمؤمن يغتسل من الجنابة فى السر والعلانية ، ويصوم ويصلى فى السر والعلانية ؛

---

(١) رواه الشيخان والترمذى

(٢) فتكون الآية من قبيل (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) فلا يقال كيف يتأتى لبس الايمان بالشرك ولا يوجد الايمان معه ، وفى قصة الصحابة فى الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهى غير الصريحة لم تحدد تحديدا يوقف عنده ، فهى فى الآية والحديث فى أعلى مراتب النهى وقد فهم الصحابة انها شاملة للمراتب الأخرى

(٣) رواه الشيخان والترمذى والنسائى

والمنافق لا يفعل ذلك . أفأنتم كذلك ! قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من ذلك بُرَآء »

ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن اليه قلبه فى اعتماد هذا الأصل . وبالله التوفيق

﴿ المسألة السابعة ﴾

الأوامر والنواهى ضربان [١] : صريح ، وغير صريح . فأما الصريح فله نظران : (أحدهما) من حيث مجرده لا يعتبر [٢] فيه علة مصلحية . وهذا [٣] نظر من يجرى مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل ، فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر ، ولا بين نهى ونهى ؛ كقوله : (أقيموا الصلاة) مع قوله : « اكلفوا من العمل مالكم به طاقة » [٤] وقوله : فاسعَوْا الى ذِكر الله) مع قوله : (وذَرُوا البيعَ) ؛ وقوله : «ولا تصوموا يومَ النحرِ »[٥] مثلا مع قوله : « لا تُواصِلوا » [٦] وما أشبه ذلك مما يفهم [٧] فيه التفرقة بين الأمرين

وهذا نحو ما فى الصحيح : أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أُبَىّ ابن كعب وهو يصلى فقال عليه الصلاة والسلام : « يا أُبَيُّ » فالتفت اليه ولم يُجِبْهُ ، وصلى

(١) أى باعتبار الصيغة

(٢) أى حتى يقال أنه يفهم الغرض من الأمر والنهى بميزان تلك المصلحة

(٣) هذا طريق الظاهرية

(٤) جزء من حديث رواه الشيخان وأبو داود بلفظ (فاكلفوا من العمل ما تطيقون)

(٥) روى المناوى فى كنوز الحقائق حديثين أحدهما (لا تصوموا يوم الفطر ويوم النحر) عن أبى نعيم فى الحلية . وثانيهما (نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر) عن الشيخين

(٦) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٧) أى بمقتضى القرائن . وسيأتى فى بيان النظر الثانى ما يتضح به تطبيق وجهة هذا النظر الأول على هذه الآيات والأحاديث التى مثل بها هنا

فخفف ثم انصرف ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا أُبَىّ ما منعك أن تجيبنى إذ دعوتُك؟» فقال : يارسول الله كنت أُصلى . فقال : « أفلم تجِدْ فيما أوحى الىّ (استَجِيبوا لِلّهِ ولِلرَّسولِ إذا دعاكم لِما يُحْيِيكُم) ؟ » قال : بلى يارسول الله ، ولا أعود إن شاء الله . وهو فى البخارى عن أبى سعيد بن المعلى ، وأنه صاحب القصة فهذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة [١] الى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثَمّ معارض . وفى أبى داود أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبى صلى الله عليه وسلم يخطب فسمعه يقول : « اجلسوا » ! فجلس بباب المسجد ، فرآه النبى صلى الله عليه وسلم فقال له : « تعالَ ياعبدَ اللهِ ! » . وسمع عبدُ الله ابن رواحة رسولَ الله صلى الله عليه وسلم وهو بالطريق يقول : « اجلسوا » فجلس بالطريق ، فمرّ به عليه الصلاة والسلام فقال : « ما شأنك » فقال : سمعتك تقول اجلسوا . فقال له : « زادكَ اللهُ طاعةً » . وفى البخارى [٢] قال عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب : « لا يُصَلِّ أحدٌ العصرَ إلاّ فى بنى قُرَيظَة » فأدركهم وقت العصر فى الطريق فقال بعضهم : لانصلى حتى نأتيها . وقال بعضهم : بل نصلى ، ولم يُرد منا ذلك . فذكر ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فلم يعنف [٣] واحدة من الطائفتين

(١) قد يقال إن الآية مخصصة لآية (وقوموا لله قانتين) التى أوجبت على المصلى ألا يتكلم فالنبى صلى الله عليه وسلم يرشده إلى التخصيص ، وأنه تجب عليه الاستجابة للرسول — ولو فى الصلاة — بمقتضى هذه الآية ، على أى وجه نظر إلى الأمر . فلا دلالة فيه على غرض المؤلف

(٢) ولفظ البخارى لايصلين

(٣) عدم التعنيف لايدل على صواب النظرين ، لأن المجتهد المخطىء مأجور ، فضلا عن كونه لا يعنف فليس فى الحديث مايدل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى مجرد الأمر . على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهى عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية علمها الرسول صلى الله عليه وسلم وإن لم يبادر لبيانها لهم ، فلا يكونون قد استندوا لمجرد الأمر

وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع فى وقت النداء ، لمجرد قوله تعالى : ﴿ وذروا البيع ﴾

وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف اليه والقول به به عاماً ، وإن كان غيره أرجح منه . وله مجال فى النظر منفسح ، فمن وجوهه أن يقال : لايخلو أن نعتبر فى الأوامر والنواهى المصالح ، أولا . فان لم نعتبرها فذلك أحرى فى الوقوف مع مجردها ، وإن اعتبرناها فلم يحصل[1] لنا من معقولها أمر يتحصل[2] عندنا دون[3] اعتبار الأوامر والنواهى ؛ فان المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل ، فقد علمنا أن حد الزنى مثلا لمعنى الزجر بكونه فى المحصن الرجم ، دون ضرب العنق ، أو الجلد الى الموت ، أو الى عدد معلوم ، أو السجن ، أو الصوم ، أو بذل مال كالكفارات . وفى غير المحصن جلد مائة وتغريب عام ، دون الرجم ، أو القتل ، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها الى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة فى العقل . هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره . وإذا لم نعقل ذلك — ولا يمكن ذلك للعقول — دلّ على أن فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها . وهكذا يجرى الحكم فى سائر ما يعقل معناه .

---

(١) أى لم يتحقق عندنا فيما نعقله من أنواع المصلحة فى المأمورات والمنهيات ما يصح أن نعتمده ونجرى تفهم الأوامر على مقتضاه ، مغفلين النظر إلى صريح الأمر أو النهى . وذلك لمعنيين (أحدهما) أنا قد نعقل الحكمة فى أمر كالزجر فى رجم الزانى المحصن ، ولكن لانعقل لماذا تعين هذا طريقا للزجر ، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلا ، وهكذا . فهذا المقدار من العلم الاجمالى بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شىء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهى . وسيأتى المعنى الثانى فى قوله (وكثيرا ما يظهر الخ)

(٢) أى حتى يصح أن تفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التى يقصدها الشارع بالأمر أو النهى

(٣) أى بأن نجعل تلك المصلحة ميزانا لتفهم الأمر والنهى ، بحيث تجعل المصلحة هى الحاكمة فى توجيه الأوامر والنواهى الشرعية ، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناهما الأصلى . ويؤول هذا إلى اعتبار المصلحة دونهما

أما التعبدات [1] فهى أحرى بذلك . فلم يبق لنا اذاً وَزَرٌ دون الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهى . وكثيراً [2] ما يظهر لنا ببادىء الرأى للأمر أو النهى معنى مصلحى ، ويكون فى نفس الأمر بخلاف ذلك ، يبينه نص آخر يعارضه ، فلا بد من الرجوع الى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى . وأيضاً [3] فقد مر فى كتاب المقاصد أن كل أمر ونهى لا بد فيه من معنى تعبدى ، وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل ، فكل معنى يؤدى الى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهى لا سبيل الى الرجوع اليه ، فإذاً المعنى [4] المفهوم للأمر والنهى إن كرّ عليه بالإهمال فلا سبيل اليه ، وإلا فالحاصل الرجوع الى الأمر والنهى دونه ، فآل الأمر فى القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل الى اعتبارها مع الأمر والنهى . وهو المطلوب

ولا يقال : إن عدم الالتفات الى المعانى إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة ؛ كما فى قول [5] القائل : لا يجوز الوضوء بالماء الذى بال فيه الانسان ، فان كان قد

---

(١) أى التى مبناها على مجرد التلقى ، دون النظر إلى المعقول من المصالح والحكم

(٢) مقابل لقوله (وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل) أى قد نعلمها إجمالا ، وهذا هو المعنى الأول ، وقد نفهم ببادى النظر أنا عرفناها ثم يتبين أنها غير مافهمناه ، بسبب وقوفنا على نص آخر ، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعى غير ما كنا نفهمها . يعنى وإذا لم نتحقق تعيين الحكمة للأمر فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها

(٣) انظر هل يستقل هذا بأن يكون وجها ثالثا مغايراً لما سبق ، بحيث لا يستغنى عنه بقوله (أما التعبدات الخ) وإن كان فى هذا لاحظ التعبد فى الجميع

(٤) أى الحكمة المعقولة للأمر والنهى إذا كانت تعارضهما وتؤدى إلى إهمالها وإبطال مقتضاهما فلا سبيل للأخذ بهذه الحكمة والبناء عليها ، وسيأتى تمثيله بالشاة فى الزكاة ، وإن كانت لا تعارضهما فمن باب أولى أن العمل إنما هو بمقتضاهما فالمآل أنهما المرجع ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحى ، حتى على اعتبار المصالح

(٥) قال الفقهاء : لافرق بين أن يقع البول فى الماء مباشرة أو فى إناء ثم يصب فيه ، خلافا للظاهرية وقوفا منهم عند حرفية الدليل فى حديث (لا يبولن أحدكم فى

بال فى إناء ثم صبه فى الماء جاز الوضوء به

لأنا نقول : هذا أيضاً معارَض بمـا يضادّه فى الطرف الآخر فى تتبع المعانى مع إلغاء الصيغ ؛ كما قيل فى قوله عليه الصلاة والسلام « فى أربعين شاةً شاةٌ » إن المعنى قيمة شاة ؛ لأن المقصود سدُّ الخَلّة ، وذلك حاصل بقيمة الشاة ، فجعل الموجود معدوما ، والمعدوم موجوداً ، وأدى ذلك الى أن لا تكون الشاة واجبة ، وهو عين المخالفة ، وأشباه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعانى . وإذا كانت المعانى غير معتبرة بإطلاق ، وإنما تعتبر من حيث هى مقصود الصيغ ، فاتّباع أنفُس الصيغ التى هى الأصل واجب ؛ لأنها مع المعانى كالأصل مع الفرع ، ولا يصح اتّباع الفرع مع إلغاء الأصل : ويكفى من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر

﴿ والثانى من النظرين ﴾ هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهى قصد شرعى بحسب الاستقراء [1] ، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان

الماء الدائم الذى لا يجرى ثم يتوضأ منه ، أو يغتسل منه ، أو فيه . على الروايات الثلاث) حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه ، فحرموا الأول دون الثانى . قال النووى : وهو أقبح ما نقل عنهم من الجمود على الظاهر . فقولهم بهذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة

(١) أى استقراء ما ورد فى الكتاب والسنة من الأوامر أو النواهى فى خصوص هذه المأمورات أو المنهيات ، فأن تنوع الصيغ فى مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المحتفة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها . وفيه إشارة إلى دفع ماسبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها ، فيقول هنا إن ذلك ممكن باستقراء موارد هذه الأوامر وبالقرائن . وحينذاك تعرف المصلحة عينا ، ويصح أن يبنى عليها فهم الغرض من الأمر والنهى كما سيمثل له . أما مثاله هناك فى حد الزنا فيمكن أن يقال نحن لا ندعى أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع فى المصلحة قصدا محدودا معينا بمعرفة حكمته وسره ، بل نقول إذا دل الاستقراء والقرائن على مقصود الشارع محدودا معينا وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وان لزمه تأويل لفظ

المصالح فى المأمورات ، والمفاسد فى المنهيات ؛ فإنّ المفهوم من قوله : (أَقِيمُوا الصَّلاَةَ) المحافظة عليها والإدامة [١] لها ، ومن قوله « اِكْلَفُوا مِنَ العملِ ما لكم به طاقَةٌ » [٢] الرفقُ بالمكلف خوفَ العنت أو الانقطاع ، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة ؛ أو ترك الدوام على التوجه لله . وكذلك قوله : (فَاسْعَوْا الَى ذِكْرِ الله) مقصوده الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها ، لا الأمر بالسعى اليها فقط ، وقوله : (وَذَرُوا البَيْعَ) جار مجرى التوكيد لذلك ، بالنهى عن ملابسة الشاغل عن السعى ، لا أن المقصود النهى عن البيع مطلقاً [٣] فى ذلك الوقت ، على حد النهى عن بيع الغرر ، أو بيع الربا ، أو نحوهما . وكذلك اذا قال : « لا تَصومُوا يومَ النحر » المفهوم منه مثلا قصد الشارع الى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصا ، ومن قوله : « لا تُواصِلوا » أو قوله : « لا تَصُومُوا الدَّهْرَ » الرفق بالمكلف أن لا يدخل فيما لا يحصيه ولا يدوم عليه ؛ ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم

الأمر واستعماله فى معنى مجازى . وإن لم تتحقق بالاستقراء والقرا ن مقصوده كذلك كان مما يجب فيه الوقوف عند الامر والنهى حسب وضعه الاصلى . وكما أن فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين المصلحة وتحديدها فان فيه دفع الشق الثانى السالف وهو قوله (وكثيرا ما يظهر ببادىء الرأى الخ) فكأنه يقول له : ومالنا ببادىء الرأى وأوله ؟ إنما نقول بحسب الاستقراء وتتبع القرائن . فاذا كان كذلك فانه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصلحى الذى يبنى عليه فهم الامر على حقيقته ، على فرض توقف فهم قصد الشارع من الامر على العلم بالمعنى المصلحى تفصيلا .

(١) وهذا فهم بتتبع الأوامر الواردة فى المحافظة على الصلاة . ومن القرائن المحتفة بهذه الأوامر وهى فعله صلى الله عليه وسلم ، وفعل صحابته فى إقامة الصلاة ، مع القرائن المقالية كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات) وهكذا

(٢) تقدم (ج ٣ — ص ١٤٤)

(٣) أى بل ذلك لمن تلزمه الجمعة فقط لأنه يكون معطلا لهوشاغلا عنها ، فليس النهى عنه مقصوداً لذاته بل هو تبعى مكمل لطلب إقامة الجمعة . فلذلك قال (جار مجرى التوكيد) لأن الأمر بالسعى متضمن للنهى عما يشغل عنه ، فكان التصريح بهذا المنهى كالتأكيد

كان يصوم حتى يقال لا يفطر ، ويفطر حتى يقال لا يصوم ، وواصلَ عليه الصلاة والسلام ، وواصل السلفُ الصالح مع علمهم بالنهى ، تحققا بأن مغزى النهى الرفق والرحمة ، لا أن مقصود النهى عدم إيقاع الصوم ولا تقليله . وكذلك سائر الأوامر والنواهى التى مغزاها راجع الى هذا المعنى ؛ كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهى الإباحة [1] ، وإن كانت الصيغة لا تقتضى بوضعها الأصلى ذلك ؛ كقوله تعالى: (وإذا حَلَلْتُمْ فَاصطَادُوا) (فأذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فى الأرْضِ) إذ علم قطعاً أن مقصود الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الإحلال ، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة ، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال ، وهو انقضاء [2] الصلاة ، وزوال [3] حكم الاحرام

فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً ، وقد مر منه أمثلة

وأيضاً فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعا ، وأن الأوامر والنواهى مشتملة عليها ، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكُنَّا قد خالفنا [4] الشارع من حيث قصدنا موافقته ، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة ، فإذا ألغينا النظر فيها فى التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا فى الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه ، فيوشك [5] أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر . وذلك أن الوصال

---

(١) وقد ذكروا للأمر ستة عشر معنى مجازيا ، وقالوا يجب أن تكون الاباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة ، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب

(٢) و (٣) من إضافة الصفة للموصوف فيهما ، والمقصود هو الموصوف

(٤) أى قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التى تحدد معناها ، كما سيقول (فيوشك الخ)

(٥) لأن إهمال اعتبار المصلحة التى ورد الأمر أو النهى لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر أو النهى ؛ لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة ، وقد لا تكون كافية فى تحديد المقصد . فاذا التزمنا الوقوف معها فقط فقد ننحرف عن الغرض الذى يرمى إليه الشرع . كما فى مثاله بعد الذى كان يلزمه المحظوران المذكوران

وسرد الصيام قد جاء النهى عنه ، وقد واصل عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا . وفى هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهى : « أحدهما » أنه نهاهم فلم ينتهوا ، فلو كان المقصود من النهى ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالمخالفة مشافهة ، وقابلوه بالعصيان صراحا ، وفى القول بهذا ما فيه « والآخر » أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه ، ولو كان النهى على ظاهره لكان تناقضاً [١] ، وحاشى لله من ذلك ، وإنما كان ذلك النهى للرفق بهم خاصة ، وإبقاء عليهم ؛ فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة ، وطلبوا فضيلة احتمال التعب فى مرضاة الله ، أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله ، وهو دخول المشقة ، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم ، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللأواء فى مرضاة ربهم

وأيضا فإن النبى عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء ، وأطلق القول فيها اطلاقا ليحملها المكلف فى نفسه وفى غيره على التوسط ، لا على مقتضى الإطلاق الذى يقتضيه لفظ الأمر والنهى ، فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة ، والنهى عن مساوى الأخلاق وسائر المناهى المطلقة ، وقد تقدم أن المكلف جُعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومُنَّتُه ، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات الى المعاني . وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغَرر [٢] ، وذَكر منه أشياء ، كبيع الثمرة قبل أن تُزهى [٣] ،

(١) لأنه أقرهم على الوصال على أنه عبادة ، مع أنه لو أخذ النهى على ظاهره لكان معصية . ولا يقال إنه نسخ ، لأن الحكم الأول بقى على حاله

(٢) كما فى حديث (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر ، وعن بيع الحصاة) أخرجه البخارى ومسلم وأصحاب السنن ، وذكر من أمثلته أيضا الملامسة ، والمنابذة ، والمزابنة . وكما فى حديث (لاتشتروا السمك فى الماء فانه غرر) رواه أحمد . وهناك أمثلة كثيرة للغرر فى الأحاديث

(٣) أى تحمر أو تصفر

و بيع حبَل الحبلة [١] ، والحصاة [٢] وغيرها ، و إذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه ؛ كبيع الجوز ، واللوز ، والقسطل فى قشرها و بيع الخشبة والمغيبات فى الأرض ، والمقاثى كلها ، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب ؛ كالديار والحوانيت المغيبة الأسس ، والأنقاض ، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز . ومثل هذا لا يصح [٣] فيه القول بالمنع أصلا ؛ لأن الغرر المنهى عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غررا مترددا [٤] بين السلامة والعطب فهو مما خص بالمعنى [٥] المصلحى ، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده .

---

(١) أى بيع نتاج النتاج ، أو أن يجعلوه أجلا يتبايعون إليه

(٢) من إضافة المصدر إلى نوعه ، لا من إضافته إلى مفعوله ، وذلك كما يقال : بيع الخيار ، بيع النسيئة . وقد فسر بخمس تفاسير ، وكلها فيها الخطر والغرر الذى يجعلها كالقمار

(٣) قال شراح الحديث يستثنى من بيع الغرر أمران . الأول ما يدخل فى المبيع تبعا بحيث لو أفرد لم يصح بيعه ، والثانى ما يتسامح فيه إما لحقارته أو للمشقة فى تمييزه وتعيينه . ومما يدخل تحت ما ذكر بيع أساس البناء واللبن فى الضرع ، والحمل فى بطن الدابة ، والقطن المحشو فى الجبة ، إذا كانت تبعا

(٤) أليس الجوز واللوز وأمثالها مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء ؟ فالأفضل الرجوع إلى ما نقلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتسامح فيه عادة للمشقة فى معرفته ، وكان يلزم إذا منع شرعا دخوله فى المعاوضات أن يحصل حرج ومشقة ، فاقتضى التوسعة والرخصة

(٥) ألم يرد من الشارع فى ذلك شىء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور ذات الأسس المغيبة فى الأرض ، والمقاثىء كالبطيخ ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسره ؟ يبعد جداً أن ينقضى عهده صلى الله عليه وسلم ولا يكون فى هذه الأشياء معاملة حتى نضطر إلى القول بأنها إنما خصصت من الغرر بالمعنى المصلحى أى من المصالح المرسلة على أنه قد يقال : كيف أنها تعد مرسلة مع أن اللفظ الوارد يشملها ؟ إلا أن يقال بل مراده الاستحسان — نعود للسؤال فنقول : ألم يكن البطيخ فى عهده صلى الله عليه وسلم يباع ويشترى فى السوق

وأيضاً فالأوامر والنواهى من جهة اللفظ على تساو فى دلالة الاقتضاء؛ والتفرقة بين ماهو منها أمر وجوب أو ندب ، وما هو نهى تحريم أو كراهة ، لا تعلم من النصوص ؛ وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم . وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعانى ، والنظر الى المصالح ، وفى أى مرتبة[1] تقع ؟ وبالاستقراء[2] المعنوي ، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة ، وإلا لزم فى الأمر أن لايكون فى الشريعة إلا على قسم واحد ، لا على أقسام متعددة ؛ والنهى كذلك أيضا ، بل نقول : كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى[3] المساق فى دلالة الصيغ ، وإلا صار ضحكة وهزءة ألا ترى الى قولهم : فلان أسد أو حمار ، أو عظيم الرماد ، أو جبان الكلب ، وفلانة بعيدة مَهْوَى القُرْط[4] ، وما لاينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول . فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ؟ وعلى هذا المساق يجرى التفريق[5] بين البول فى الماء الدائم وصبه من الإناء فيه

وقد حكى أمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهانى

جهارا ؛ ففى زاد المعاد أنه صح فى الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب ويقول : يدفع حر هذا برد هذا

(١) أمن الضروريات هى أم من الحاجيات أم من التحسينات ؟

(٢) أى فى موارد الأوامر وما يحتف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق .

(٣) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم ، وصارفة له إلى حيث يريدو إن لم يكن هو المعنى الأصلى ؛ كما مثله بعد

(٤) كناية عن لازمه وهو طول الجيد . وقد عدوه من الكناية القريبة ، كما فى قول عمر بن أبى ربيعة

بعيدة مهوى القرط ، إما لنوفل ... أبوها وإما عبدُ شمسٍ وهاشمُ

(٥) أى فلو اعتبر اللفظ بمجرده فيه كما اعتبره الظاهرية لم يكن له معنى معقول ، بل المعقول مما سيق له الحديث أنه لافرق بين الأمرين ؛ لأن كلا منهما قد يكون سبباً فى تنجيس الماء وإفساده

فى القول بالظاهر ، فقال له ابن سريج : أنت تلتزم الظواهر ، وقد قال تعالى (فمن يعمَلْ مِثقالَ ذَرَّةٍ خيْراً يَرَهُ) فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين ، فقال مجيباً الذرتان ذرة وذرة . فقال ابن سريج : فلو عمل مثقال ذرة ونصف ؟ فتبلَّد وانقطع وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين . وهذا وإن كان تغاليا فى رد العمل بالظاهر ، فالعمل بالظواهر أيضا على تتبع وتغال بعيدٌ عن مقصود الشارع ؛ كما أن إهمالها اسراف أيضا ، كما تقدم فى آخر كتاب المقاصد . وسيذكر بعدُ ان شاء الله تعالى

فصل

فاذا ثبت هذا وعمِلَ العاملُ على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهى فهو جار على السنن القويم ، موافقٌ لقصد الشارع فى ورده وصدره، ولذلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد فى العبادة ، والتحرى فى الأخذ بالعزائم ، وقهروها تحت مشقات التعبد ، فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهى واردة مقصودة من جهة الآمر والناهى (لِينْظُرَ كيفَ تعملون) و(لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسنُ عَمَلا) ، لكن لما كان المكلف ضعيفاً فى نفسه ، ضعيفا فى عزمه ، ضعيفا فى صبره ، عذره ربه الذى علِمه كذلك وخلقه عليه ، فجعل [1] له من جهة ضعفه رفقا يستند اليه فى الدخول فى الأعمال ، وأدخل فى قلبه حب الطاعة وقواه عليها ، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوِّشة . والخواطر المُشغبة ، وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالا فى رفع الحرج عند صدماته ، وتهيئة له فى أول العمل بالتخفيف ، استقبالا بذلك ثقلَ المداومة ، حتى لايصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه . فاذا داخل العبدَ حبُّ الخير ، وانفتح له يسر المشقة ، صار الثقيل عليه خفيفا ، فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوله : (وتَبتَّلْ اليْهِ تَبْتيلا) (وماخلَقْتُ الجِنَّ والإنْسَ إلاّ لِيعْبُدُونِ) فكان

(١) وقال (اكلفوا من العمل مالكم به طاقة) ونحوه من موجبات الرفق

المشقة وضدها إضافيان لا حقيقيان ، كما تقدم فى مسائل الرخص ، فالأمر متوجه ، وكل أحد فقيهُ نفسه ، فاذا كان الأمر والنهى المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما فى هذا القصد ، فكان الأمر والنهى فى العزائم مقصوداً أن يمتثل على الجملة ، وفى الرفق راجعا الى جهة العبد : إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة ، و إذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التى اقتضاها قوله : (وتبتَّل اليه تبتيلاً) وأشباهه

فصل

وأما الأوامر والنواهى غير الصريحة فضروب .

(أحدها) ما جاء مجىء الأخبار عن تقرير الحكم ، كقوله تعالى : (كُتبَ عليكمُ الصِّيامُ) (والوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ) (ولنْ يَجْعَلَ اللهُ للكافرين على المؤمنين سبيلا [1]) (فكفَّارَتُه إطعامُ عشرةِ مساكينَ) وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر . فهذا ظاهر الحكم ، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهى .

(والثانى) ما جاء مجىء مدحه أو مدح فاعله فى الأوامر ، أو ذمه أو ذم فاعله فى النواهى ، وترتيب الثواب على الفعل فى الأوامر وترتيب العقاب فى النواهى ، أو الإخبار بمحبة الله فى الأوامر ، والبغض والكراهية أو عدم الحب فى النواهى ، وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله : (والذين آمنوا بالله وَرُسُلِهِ أُولئكَ هُمُ الصِّدِّيقون) وقوله : (بلْ أنتم قوم مُسْرِفونَ) وقوله : (وَمن يُطِعِ اللهَ وَرَسولَه نُدْخِلهُ جناتٍ) (وَمَن يعْصِ اللهَ وَرَسولَهُ وَيتَعَدَّ حُدودَهُ نُدْخِلْهُ نَارًا) وقوله : (وَاللهُ يُحِبُّ المُحْسِنينَ) وقوله : (انه لايحبُّ المسْرِفينَ) (وَلا يَرْضى لِعبادِهِ الكفرَ) (وإنْ تشكرُوا يَرْضَهُ لكم) وما أشبه ذلك ، فان هذه الأشياء دالة

---

(١) فالمراد النهى عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأى طريق كان وليس هذا خبراً محضا وإلا لكان بخلاف مخبره ، وهو محال

على طلب الفعل فى المحمود ، وطلب الترك فى المذموم ، من غير اشكال

(والثالث) مايتوقف عليه المطلوب : كالمفروض فى مسألة « مالا[1] يتم الواجب إلا به » وفى مسألة « الأمر بالشىء هل هو نهى[2] عن ضده » و « كون المباح مأموراً به » بناء على قول الكعبى ، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهى التى هى لزومية للأعمال ، لامقصودة لأنفسها ؛ وقد اختلف الناس فيها وفى اعتبارها . وذلك مذكور فى الأصول . ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثانى لاعلى القصد الأول ، بل هى أضعف[3] فى الاعتبار من الأوامر والنواهى الصريحة التبعية ؛ كقوله : (وذَرُوا البَيْعَ) ؛ لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمنى فى الاعتبار أصلا . وقد مر فى كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة . فهذا القسم فى الأوامر والنواهى مستمد من ذلك ، وفى

(١) كغسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه ، فهذا لايتم عادة غسل الوجه بدونه ، فهل يجب غسل هذا الجزء وجوبا تابعا لايجاب غسل الوجه ، أم لايجب شرعا وإن كان لابد منه عادة ؟ وإذا لم يفعله المكلف فهل يأثم بتركه غير إثمه بترك غسل الوجه أم لا إثم إلا بالأخير فقط ؟ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لايتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعا إلا إذا كان شرطا شرعيا وأما الشرط العقلى أو العادى فالمختار أنه لايجب تبعا ، وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه وقيل الشروط كلها واجبة ، وقيل كلها غير واجبة . وهذا الخلاف فى غير الأسباب . أما الأسباب فقد نقل الاجماع على وجوبها ، بل قالوا إن التكليف فى المسببات إنما هو فى الحقيقة بأسبابها كالحز بالسكين بالنسبة للقتل ؛ لأن المسببات غير مقدورة والمقدور هو السبب كما تقدم .

(٢) والمختار أنه ليس نهيا عن ضده ، بل ولا يتضمنه . والكلام فيه يرجع فى كثير من مباحثه إلى الكلام فى مسألة ما لايتم الواجب إلا به وفى كل منهما لايوجد تعلق لخطاب شرعى ، مع أنه لاتكليف بغير تعلق الخطاب

(٣) ولذلك اختلف فى أنها أوامر ونواهى شرعية بخلاف الصريحة التبعية فلا يتأتى فيها الاختلاف فى هذا وإن اختلف فى ترتب أحكام خاصة عليها كفسخ البيع وقت النداء

الفرق بينهما فقه كثير[1] ؛ ولا بد من ذكر مسألة[2] تقررها فى فصل يبين ذلك، حتى تتخذ دستوراً لأمثالها فى فقه الشريعة بحول الله

فصل

« الغصب » عند الفقهاء هو التعدى على الرقاب . « والتعدى » مختص بالتعدى على المنافع دون الرقاب

فاذا قصد الغاصب تملك رقبة المغصوب فهو منهى عن ذلك ، آثم[3] فيما فعل من جهة ما قصد ، وهو لم يقصد الا الرقبة ، فكان النهى أولا عن الاستيلاء على الرقبة ، وأما التعدى على المنافع فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة ، فهو منهى عن ذلك الانتفاع من جهة ماقصد ، وهو لم يقصد إلا المنافع ، لكن كل واحد منهما يلزمه[4] الآخر بالحكم التبعى ، و بالقصد الثانى لا بالقصد الأول

---

(١) أى يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة وإدراك لأحكام تفاريع كثيرة مما ينبنى على كل منهما

(٢) أى من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام بخصوصه ، مقام الأمر والنهى الأصلى والتبعى ، وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه ، ليستفاد منها حكم أمثالها فى الأوامر والنواهى الأصلية والتبعية فى غير مسألة الغصب والتعدى التى عقد لها الفصل

(٣) ويؤدب وجوباً بما يراه الحاكم

(٤) لأن غصب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة ، وعدم تمكين المالك منها . كذلك التعدى على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة وحال بينها وبين مالكها فهما عمليا متلازمان ولا يفرق بينهما إلا بالقصد ، ومتى قصد أحدهما كان الثانى تابعا له ، وهناك يجىء الكلام فى اختلاف الأحكام . وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغصب أو التعدى حتى يرتب الحاكم حكمه . والتلازم فى هذا غير التلازم الذى أشار اليه فيما لا يتم الواجب إلا به ، وفى مسألة الأمر بالشىء وما معهما ، فلذلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالغصب (وهذا البحث جار الخ) فمسألة الغصب والتعدى صنف آخر مما يندرج فى المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف مالا يتم الواجب إلا به ، وما معه ، كما هو ظاهر

فاذا كان غاصبا فهو ضامن للرقاب لا للمنافع ، وإنما يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب ، لا بأرفع[١] القيم ، لأن الانتفاع تابع ، فاذا كان تابعا صار النهى عن الانتفاع تابعا للنهى عن الاستيلاء على الرقبة ، فلذلك لا يضمن قيمة المنافع ، الا على قول بعض[٢] العلماء ، بناء على أن المنافع مشاركة[٣] فى القصد الأول ، والأظهر أن لا ضمان عليه ، لعموم قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج[٤] بالضمان »[٥] وسبب ذلك ما ذكر من أن النهى عن الانتفاع غير مقصود لنفسه ، بل هو تابع للنهى عن الغصب ، وإنما هو شبيه بالبيع وقت النداء ؛ فإذا كان البيع مع التصريح بالنهى صحيحا عند جماعة من العلماء ، لكونه غير مقصود فى نفسه فأولى أن يصح[٦] مع النهى الضمنى

وهذا البحث جار فى مسألة « ما لا يتم الواجب الا به هل هو واجب أم لا » فإن قلنا « غير واجب » فلا إشكال ، وإن قلنا « واجب » فليس وجوبه مقصوداً

---

(١) أى من حين الغصب إلى وقت الحكم

(٢) قال ابن القاسم واعتمد ان ربه إذا أخذ القيمة فلا غلة له . وقال بعضهم ان غلة المغصوب لمالكه إذا كان أرضا أو عقارا استعملا فى السكنى أو الزرع أو الكراء مثلا ، وكذا غلة الحيوان التى لا تحتاج إلى تحريك كالصوف واللبن ، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك كالركوب والاجارة والحرث وما أشبه ذلك فللغاصب فى مقابلة الانفاق عليه ، لأن الخراج بالضمان . وأما ما عطل ولم يستعل كمن غصب أرضا بورها فلا كراء عليه . وإذا قصد غصب المنفعة فعليه الكراء

(٣) أى فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معا قصداً أصليا

(٤) أى وقد دخل المغصوب فى ضمان الغاصب من وقت الاستيلاء عليه

(٥) رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم عن عائشة قال الترمذى : حسن صحيح غريب قال فى كتاب أسنى المطالب للشيخ محمد بن السيد درويش الشهير بالحوت : رواه أصحاب السنن وضعفه البخارى وأبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم اه

(٦) أى البيع إذا فرض أنه لم ينه عنه صراحة . بل اكتفى باندراجه ضمن الأمر فى قوله (فاسعوا إلى ذكر الله) فيكون شبيهه وهو النهى التبعى عن الاستيلاء على منافع المغصوب كذلك ، أى لا يرتب عليه حكم النهى ، فلا يعتد بقيمة المنافع ولا تضمن لأن النهى عنها حينئذ ليس أصليا بل تبعى . وقد عرفنا أن التبعى حتى الصريح كما ورد فى (وذروا البيع) لم يرتب عليه حكمه ، فهذا أولى

فى نفسه . وكذلك مسألة « الأمر بالشىء هل هو نهى عن ضده » و « النهى عن الشىء هل هو أمر بأحد أضداده » فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه ، فلا يكون للأمر والنهى حكم منحتم الاعنـد فرضه مقصوداً بالقصد الأول ، وليس كذلك

أما إذا كان متعديا فضمانه ضمان[1] التعدى لاضمان الغصب ؛ فان الرقبة تابعة ، فاذا كان كذلك صار النهى عن إمساك الرقبة تابعاً للنهى عن الاستيلاء على المنافع ، فلذلك يضمن بأرفع[2] القيم مطلقا ، ويضمن ماقل وما كثر . وأما ضمان الرقبة فى التعدى فعند التلف[3] خاصة ، من حيث كان تلفها عائدا على المنافع بالتلف ، بخلاف الغصب فى هذه الأشياء

ولو كان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره . قال مالك فى الغاصب والسارق : « إذا حبس المغصوب أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن

---

(١) فرقوا بين ضمان الغصب وضمان التعدى بامور : منها أن التلف بسماوى يضمنه فى الغصب لا التعدى ومنها أن تغير السوق فى الغصب لايعتبر ، وفى التعدى يعتبر مفوتا فيضمن أعلى القيم . والسرقة كالغصب ، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء ، واليسير من المتعدى يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدى عليه . ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بغير تعدى الغاصب خير ربه بين أخذه معيبا ولا شى له فى نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب . ومن صور التعدى زيادة المكترى والمستعير على المسافة المشترطة أو المدة المشترطة أو الحمل المشترط بغير إذن ربه ورضاه ، فواضح أن المقصود فيهما المنافع ، والذات تابعة

(٢) لأن من منافعها قيمتها . فأرفع القيم لها داخل فى منافعها ، فيضمنه مطلقا سواء أكان الأرفع سابقا ثم رخصت أم لاحقا بعدما كانت رخيصة ، وسواء أكان للمتعدى دخل فى علو القيمة أم لم يكن . كما يضمن غلتها قليلة كانت أو كثيرة

(٣) أى التلف بتعديه هو ، لأن التلف بتعديه لافرق فيه بين الغصب والتعدى .

أربه أن يُضَمِّنَهُ [١] وإن كان مستعيراً [٢] أومتكاريا ضمن قيمته » وهذا التفريع إنما هو على المشهور فى مذهب مالك وأصحابه ، وإلا فاذا بنينا على غيره فالمأخذ آخر . والأصل المبنى عليه [٣] ثابت

فالقائل [٤] باستواء البابين ينبنى قوله على مآخذ:

« منها » القاعدة التى يذكرها أهل المذهب ، وهى : «هل الدوام كالابتداء » فان قلنا ليس الدوام كالابتداء فذلك جار على المشهور فى الغصب، فالضمان يوم الغصب والمنافع تابعة ؛ وإن قلنا إنه كالابتداء فالغاصب فى كل حين كالمبتدىء للغصب ، فهو ضامن فى كل وقت ضماناً جديداً ، فيجب أن يضمن المغصوب بأرفع [٥] القيم كما قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك ، قال ابن شعبان : لأن عليه أن يردّه فى كل وقت ، ومتى لم يردّه كان كمغتصبه حينئذ

« ومنها » القاعدة المتقررة وهى « أن الأعيان لا يملكها فى الحقيقة الا باريها تعالى ، وإنما للعبد منها المنافع » . وإذا كان كذلك فهل القصد الى ملك الرقاب منصرف الى ملك المنافع أم لا ؟ فان قلنا هو منصرف اليها إذ أعيان الرقاب لا منفعة

---

(١) أى لا أعلى القيم ولا المنافع

(٢) أى وزاد على ما اشترط ، كما أسلفنا ، فيكون تعدى بالزيادة

(٣) اى هنا وهو أن الأمر والنهى التبعيين غير منحتمين ، وانما المنحتم المقصود الأصلى ثابت ، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه بل على مآخذ أخرى لاتخرم هذا الأصل . أى فمع بقاء اعتبار هذا الأصل يتأتى للمخالف مخالفة المشهور بناء على تلك المآخذ التى سيذكر منها أربعة لأن كونه غير منحتم بمجرده لا ينافى أن ينضم اليه ما يجعله قويا متأكدا ينبنى عليه ماينبنى على المقصد الأصلى ، وبهذا يتضح معنى قوله بعد (فاذا نظر فى هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف) وذلك لأنه لولا ثبوت هذه القاعدة وكان التبعى منحتما لكان الواجب فى الغصب ضمان المنافع قطعا ، ولم يكن للخلاف وجه

(٤) كالشافعية

(٥) أى فيعتبر تغير الأسواق ويكون مفوتا

فيها من حيث هى أعيان ، بل من حيث اشتمالها على المنافع المقصودة ، فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدي لاضمان المنافع ، وان قلنا ليس بمنصرف فهو بمقتضى التفرقة

(ومنها) أن الغاصب اذا قصد تملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا ؟ فان قلنا انه يتقرر عليها شبهة ملك ، كالذى فى أيدى الكفار من أموال المسلمين ، كان داخلا تحت قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراجُ بالضَّمان » فكانت كل غلة ، ونمو يعلو أو يسفل ، أو حادث يحدث ، للغاصب وعليه بمقتضى الضمان ، كالاستحقاق والبيوع الفاسدة ، وإن قلنا إنه لايتقرر له عليها شبهة ملك ، بل المغصوب على ملك صاحبه ، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهى له ، فلا بد للغاصب من غرمها ؛ لأنه قد غصبها أيضاً . وأما[1] مايحدث من نقص فعلى الغاصب بعدائه ، لأن نقص الشيء المغصوب إتلاف لبعض ذاته ، فيضمنه كما يضمن المتعدى على المنافع ، لأن قيام الذات من جملة المنافع . هذا أيضاً مما يصح أن يبنى عليه الخلاف .

(ومنها) أن يقال : هل المغصوب إذا رد بحاله الى يد صاحبه يعد كالمتعدَّى فيه ؛ لأن الصورة فيهما معاً واحدة ، ولا أثر لقصد الغصب اذا كان الغاصب قد رد ماغصب ، استرواحا من قاعدة مالك فى اعتبار الأفعال دون النظر الى المقاصد ، وإلغائه الوسائط ، أم لايعد كذلك ؟ فالذى يشير اليه قول مالك هنا أن للقصد أثرا وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له . ولذلك لمّا قال مالك في الغاصب أو السارق

(١) تكميل لقوله (وان قلنا أنه لا يتقرر الخ) يريد به دفع ما يقال إذا كان كذلك فالمعقول اذا حدث نقص بسماوى ألا يضمن فى الغصب أيضا فأجاب بأنه ضمن لتعديه بالغصب ، لأن النقص يرجع للذات ، وهو ضامن لها ، فيضمن ابعاضها وقوله (كما يضمن المتعدى على المنافع) علمت أن ذلك انما يكون فى النقص الحاصل بتعديه لا بسماوى ، وأن الغاصب يضمن مطلقا

إذا حبس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يضمنه ، وإن كان مستعيراً أو متكاريا ضمن قيمته ، قال ابن القاسم : لولا ماقاله مالك لجعلته على السارق مثل ما جعل على المتكارى .

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف فى مذهب مالك وغيره عليها ، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها ، وهى أن ما كان من الأوامر أو النواهى بالقصد الأول فحكمه منحتم ، بخلاف ما كان منه بالقصد الثانى . فاذا نظر فى هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف . وربما[1] خرجت عن ذلك أشياء ترجع الى الاستحسان ، ولا تنقض أصل القاعدة ، والله أعلم . واعلم أن مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة إذا عرضت على هذا الأصل تبين[2] منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها . ووجه مذهب ابن حنبل وأصبغ وسائر القائلين ببطلانها .

وقد أذكرتْ هذه المسألةُ مسألةً أخرى ترجع[3] الى هذا المعنى ، وهى :

---

(١) يريد أخذ الحيطة لتثبيت هذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له ؛ لأن ذلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعى آخر ، وهو الاستحسان

(٢) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها ، والنهى عنه تابع للنهى عن الاستيلاء على الذات . فيعود الكلام السابق برمته ، بما فى ذلك من الوجوه الأربعة التى ينبنى عليها الخلاف فى الصحة والبطلان

(٣) أى من جهة أن المعتبر هو المتبوع هذا هو المقدار الذى تشترك فيه المسألتان ، وما عداه يختلفان فيه فموضوعهما مختلف ، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه فى هذه يكون التابع ملغى وساقط الاعتبار شرعا ، لأن اعتباره ينافى اعتبار المتبوع . بخلافه فى المسألة السابقة فانه فقط غير منحتم بمجرده ، وقد يعتبر اذا انضم اليه ما يقويه ، واعتباره لا ينافى اعتبار المتبوع وسيأتى له أن التابع لايتعلق به أمر ولا نهى ، مع أنه فى المسألة السابقة تعلق به الأمر والنهى لكن لا على وجه الانحتام .

(المسألة الثامنة)

الأمر والنهي اذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأمورا[١] به والآخر منهياً عنه عند فرض الانفراد ، وكان أحدهما فى حكم التبع للآخر وجودا أو عدما فإن المعتبر[٢] من الاقتضاءين ما انصرف الى جهة المتبوع ، وأما ما انصرف الى جهة التابع فملغى وساقط الاعتبار شرعا . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ماتقدم[٣] تقريره في المسألة قبلها ، هذا ، وإن كان الأمر والنهى هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية ، ولذلك نقول إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبن على كون النهى تبعيا[٤] ، وإنما بنى البطلان على كونه مقصودا .

(والثانى) أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين إما أن يردا معا عليهما[٥] ،

---

(١) يعنى مأذونا فيه ، ليعم المباح كما سيأتى فى الأمثلة

(٢) أى عند الاجتماع

(٣) أى فى الفرق بين القصد الأصلى والتابع ، واعتبار الأول دون الثانى وبيان ذلك فى الغصب والتعدى وان كان التابع هناك كان الاقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا ، لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم التبعية انما الفرق آت من جهة القصد الأصلى والتبعى لاغير والدليل كما ترى استئناس لا يصلح وحده أن يكون دليلا فى مسألة أصولية ، مع العلم باختلاف موضوعى المسألتين أما باقى الأدلة فجيد

(٤) يعنى أن النهى مع كونه صريحا لم يلتفت للبناء على الصراحة ويرتب الحكم بالبطلان عليه فى هذه الجهة بل بناه على كونه مقصودا قصدا أصليا كالسعى سواء بسواء فى أن كلا مقصود لذاته وقد ذكر هذا تأييدا لقوله (فلا فرق بينهما اذا ثبت حكم التبعية) ولكن يقال له من أين لك هذا ولم لا يجوز أن يكون مبناه على النهى الصريح وان كان تبعيا ، فهده دعوى محتاجة لدليل ولا يفيد فيه ما يأتى من الدليلين بعده ، لأنهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية بل موضوع المسألة هنا

(٥) بحيث يعتبر كل من الاقتضائين فى محله فقط فيكون أحدهما مأمورا به والآخر منهيا عنه لأن كلا من الاقتضاءين متوجه الى كل من المحلين كما هو ظاهر العبارة

أو لا يردا ألبتة ، أو يرد أحدهما دون الآخر ، والأول غير صحيح ، إذ قد فرضناهما متلازمين ، فلا يمكن الامتثال فى التلبس بهما ، لاجتماع الأمر والنهى ، فمن حيث أخذ فى العمل صادمه النهى عنه ، ومن حيث تركه صادمه الأمر ، فيؤدى الى اجتماع الأمر والنهى على المكلف فعلَ أو تركَ [1] ، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع [2] ، فما أدى اليه غير صحيح . والثانى كذلك أيضاً ؛ لأن الفرض أن الطلبين توجها فلا يمكن ارتفاعهما معاً . فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الثانى . وقد فرضنا أحدهما متبوعا وهو المقصود أوّلاً ، والآخر تابعاً وهو المقصود ثانياً ، فتعين توجه ما تعلق بالمتبوع ، دون ما تعلق بالتابع ، ولا يصح العكس لأنه خلاف المعقول

(والثالث) الاستقراء من الشريعة ؛ كالعقد على الأصول مع منافعها [3] وغلاتها ، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها ، فإن كل واحد منهما مما يقصد فى نفسه ، فللإنسان أن يتملك الرقاب و يتبعها منافعها ، وله أيضاً أن يتملك أنفس المنافع خاصة ، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع ، و يصح القصد الى كل واحد منهما . فمثل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها . وذلك أن العقد فى شراء الدار أو الفدّان أو الجنة أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذلك جائز بلا خلاف ، وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها ؛ لأن المنافع قد تكون موجودة [4] ، والغالبُ أن تكون وقت العقد معدومة ، وإذا كانت معدومة

---

(١) أى أن فعل أو ترك فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر فيجتمع عليه الأمر والنهى معا

(٢) أى وموضوع المسألة ليس فرضيا وعقليا فقط ، بل هو واقع ، كالأمثلة

(٣) أى التى قد لا تكون موجودة وقت العقد بل قد لا توجد أصلا وذلك مما كان يقتضى فساد العقد لو انفردت لكنها لما كانت تابعة للمقصود الأصلى جاز العقد عليها مع المتبوع فلم تعتبر جهة النهى وهى ما فيها من الغرر والجهالة

(٤) وسيأتى أن هذه قسمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضا

امتنع العقد عليها ، للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق ؛ إذ لا يدرى مقدارها ولا صفتها ولا مدتها ولا غير ذلك ، بل لا يدرى هل توجد من أصل أم لا ، فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها[1] ، للنهى عن بيع الغرر والمجهول ، بل العقد على الأبضاع[2] لمنافعها جائز ، ولو انفرد العقد على منفعة البضع[3] لامتنع مطلقاً إن كان وطئا ، ولامتنع فيما سوى البضع أيضاً الا بضابط يخرج المعقود عليه من الجهل الى العلم ، كالخدمة والصنعة وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الانفراد ، والعكس كذلك[4] أيضاً ، كمنافع الأحرار ، يجوز العقد عليها فى الإجارات على الجملة[5] باتفاق ، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق[6] ، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة ، إذ الحرّ محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد ، وذلك أثرُ كون الرقبة معقوداً عليها لكن بالقصد الثانى ،

---

(١) أى ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهى ساقط الاعتبار شرعا

(٢) جمع بضع بالضم وهو الفرج . فالكلام على تقدير مضاف أى ذوات الفرج والواقع أن العقد على الرقيق مطلقا إنما هو لمنافعه ، وليس لمالكه التصرف فى ذاته كسائر مملوكاته

(٣) على تقدير مضاف كسابقه : أما فى قوله (سوى البضع) فلا يحتاج لتقدير سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء ، أى فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقا ، لكونها تابعة للذات ولو كانت وحدها لامتنعت إما مطلقا كالوطء ، واما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها وهذا الموضع هو الذى سيقول فيه فى الجواب عن الاشكال الثانى (وظهر لك حكمة الشارع فى إجازة ملك الرقاب الخ)

(٤) أى فيصح العقد على ذات الرقيق وتتبعه المنافع التى منها البضع ؛ ولو انفرد هذا لمنع . والحر يصح العقد على منافعه وتتبعه ذاته ، ولو انفردت ذاته لم يصح العقد عليها . والبضع فى الأول تابع ، والرقبة فى الثانى تابعة ، فلم يؤخذ فيهما بدليل النهى

(٥) أى إذا وجد الضابط المذكور

(٦) لأنه تملك والحر لا يملك

وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه ، وهو على الجملة يعطى أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها — من حيث هى توابع — أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها الأمر والنهى اذا قصدت ابتداء ، وهى إذ ذاك متبوعة لا تابعة

فان قيل هذا مشكل بأمور :

أحدها أن العلماء قالوا إن الرقاب — وبالجملة الذوات[١] — لا يملكها إلا الله تعالى ، وإنما المقصود[٢] فى التملك شرعاً منافع الرقاب ، لأن المنافع هى التى تعود على العباد بالمصالح ، لا أنفسُ الذوات . فذات الأرض أو الدار أو الثوب أو الدرهم مثلا لا نفع فيها ولا ضر من حيث هى ذوات ، وإنما يحصل[٣] المقصود بها من حيث إن الأرض تزدرع مثلا ، والدار تسكن ، والثوب يلبس ، والدرهم يشترى به ما يعود عليه بالمنفعة ، فهذا ظاهر حسبما نصوا عليه ، وإذا كان كذلك فالعقد أولاً إنما وقع على المنافع خاصة ، والرقاب لا تدخل تحت الملك ، فلا تابع ولا متبوع ، وإذا لم يتصور فيما تقدم وأشباههِ تابع ومتبوع بطل ، فكل ما فرض[٤]

(١) أعم لأن الرقاب جمع رقبة ، وهى لغة المملوك من الرقيق

(٢) هذه المقابلة كانت تقتضى أن يقال إن الذوات لا يملكها إلا الله ولا يقصد شرعا تمليكها للخلق ، يعنى والمنافع وإن كانت أيضا لا يملكها إلا الله (وتبارك الذى له ملك السموات والأرض وما بينهما) إلا أن الشارع يقصد تمليكها للعبيد حسبما يناسبهم فى ذلك . أما التقابل فى عبارته فليس بجيد

(٣) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلا ؛ فانما يحصل المقصود به من حيث منفعته من التغذية والارواء وهكذا . فلا يقال إن هذا ينتفع به ذاته ولكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعته لا إلى ذاته وترك النوع الذى ذكرناه لأنه يشتبه أمره فى بادئ النظر ، وغرضه المهم ترويج الاشكال ، فلا يأتى فيه إلا بما هو أقرب توصيلا إلى هذا الغرض فهو رحمه الله فى طريقة الجدل صناع

(٤) أى إن جميع الصور التى ذكرتها لتحقيق هذا الأصل فيها إنما فرضتها فى ملك الذوات فتكون المنافع تابعة ، أو فى ملك المنافع فقط فتكون الذوات تابعة . وحيث إن ملك الذوات بطل ولا يوجد إلا ملك المنافع ، فحقق أولا متلازمين فى

من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه ، فلابد من إثباته أولا واقعا في الشريعة ، ثم الاستدلال عليه ثانيا

والثاني إن سلمنا أن الذوات هي المعقود[1] عليها فالمنافع هي المقصود أولا منها ، لما تقدم من أن الذوات لا نفع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات ، فصار المقصود أولا هي المنافع ، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملة إلا عند تحصيل الذوات سعى العقلاء في تحصيلها ، فالتابع إذاً في القصد هي الذوات والمتبوع هو المنافع ، فاقتضى هذا بحكم ماتحصل[2] أولا أن تكون الذوات مع المنافع في حكم[3] المعدوم ؛ وذلك باطل ، إذ لاتكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق ، بل لاتكون الاجارة ولا الكراء في شيء يتبعه ذات ذلك الشيء ، فاكتراء الدار يُمَلِّك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة ؛ وكذلك كل مستأجَر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك . فهذا أصل منخرم إن كان مبنيا[4] على أمثال هذه الأمثلة

الوجود أحدهما تابع والآخر متبوع في صور لايفرض فيها ملك الذوات ، ثم استدل على الحكم الذي تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع أما ماصنعت فانه بناء فروض على فروض ، ومثل هذا ليس من العلم في شيء على ماسبق في المقدمات

(١) أي مقصودة بالتملك شرعا ، ليكون تسليما لما منعه أولا أما كون المعقود عليه والذي تجري عليه الصيغ هو الذوات فلم يكن محل المنع هناك ، بل كان المنع لقصد تملكها رأسا . فهنا يقول : سلمنا قصد تملكها ، لكن ليس قصدا أوليا فأنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعها

(٢) أي القاعدة والأصل الذي ذكرته

(٣) أي دائما وفي كل صورة فرضت . وهو خلاف ما أصلت

(٤) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل . وهو تبعية الذوات في كل مادة للمنافع . فحاصل هذا الاشكال الثاني نقض إجمالي . ومآل مابعده إلى المعارضة باثبات ان كلا من الذوات والمنافع منفصل عن الآخر ، فلاتبعية بينهما ؛ والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع في مسألتي النخل والعبد . ومآل الرابع معارضة مبنية على

والثالث أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك ، فإنه قال : « مَنْ باعَ نخْلاً قد أُبِّرت فثمَرُها للبائع إلا أن يشترطَها المُبتاع [١] » وقال : مَنْ باع عبداً وله مالٌ فمالُه لسيِّده إلا أن يشترطَه المُبتاع [٢] » فهذان حديثان لم يجعلا المنفعة للمبتاع بنفس العقد ، مع أنها عندكم [٣] تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان ، بل جعل فيهما التابع للبائع، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكما ، وهو يعطى فى الشرع انفصال التابع من المتبوع ، وهو معارض لما تقدم ، فلا يكون صحيحاً

والرابع أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد ؛ وإن فرض الاصل مقصوداً فكلاهما مقصود ولذلك يزاد فى ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع ، وينقص منه بحسب نقصانها . و إذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملغاة وهى مثمونة [٤] ، معتد بها فى أصل العقد ، مقصودة ؟ فهذا [٥] يقتضى القصد اليها وعدم القصد إليها معاً . وهو محال

ولا يقال : إن القصد إليها عادى، وعدم القصد إليها شرعى، فانفصلا فلا تناقض لأنا نقول : كون الشارع غير قاصد لها فى الحكم مبنى على عدم القصد

الجارى بين العقلاء فى المعاملة التى أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع فى جانب الأصل

(١) رواه مسلم ومالك بلفظ (إلا أن يشترط المبتاع) ورواه ابن ماجه وفى لفظه بعض اختلاف عما هنا

(٢) هو تمام الحديث السابق فى رواية أخرى لمسلم

(٣) أى بمقتضى الأصل المستدل عليه

(٤) فى القاموس وشرحه أثمنه سلعته وأثمن له أعطاه ثمنها . وأثمن المتاع فهو مثمن صار ذا ثمن . وأثمن البيع سمى له ثمنا . وليس فى المادة مثمون

(٥) أى ما أورد فى مادة هذه المعارضة منضما إلى أصل القاعدة بالغاء المنافع فى جانب الأصل . هذا والاعتراض بهذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضا ، زيادة عن مخالفته لما يقضى به حكم الشارع

إليها عرفا وعادة ؛ لأن من أصول الشرع إجراء[١] الأحكام على العوائد ، ومن أصوله مراعاة[٢] المصالح ومقاصد المكلفين فيها ، أعنى فى غير العبادات المحضة ؛ وإذا تقرر أن مصالح الأصول هى المنافع ، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفا للعقلاء ثبت[٣] أن حكم الشرع بحسب ذلك . وقد قلتم إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول، فهى إذاً ملغاة فى عادات العقلاء ، لكن تقرر أنها مقصودة فى عادات العقلاء - هذا خلف محال

« فالجواب عن الأول » أن ما أصّلوه[٤] صحيح ولا يقدح فى مقصودنا ؛ لأن الأفعال أيضا ليس[٥] للعبد فيها ملك حقيقى إلا مثل ماله فى الصفات والذوات. فكما تضاف الأفعال إلى العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات ، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ماهو لنا مكتسب ، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شىء مكتسب لنا ، وما أضيف لنا من الأفعال كسبا فانما هى أسباب لمسببات هى أنفس[٦] المنافع والمضار أو طريق إليها ، ومن جهتها كُلفنا فى الأسباب بالأمر

---

(١) كما تقدم فى المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعا)

(٢) وهى تقتضى مراعاة العوائد . وقوله (مصالح الأصول) أى المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الأصول

(٣) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبنيا على قصد العقلاء وعرفهم ، فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا ،غير مقصودة له بمقتضى القاعدة ؛ فبقى الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو . وهذا المقدار كاف فى تثبيت الاعتراض المذكور ولكنه زاد عليه قوله (وقد قلتم الخ) ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة فى عادات العقلاء ، غير مقصودة فيها

(٤) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله ، لأنه خالقها ومدها بأسباب بقائها . فهو المالك الحقيق

(٥) أى على مذهب الأشاعرة ، لأنه ليس خالقا لفعل من الأفعال المنسوبة اليه.

(٦) فتناول الماء سبب للرى الذى هو المنفعة ، والحرث سبب للنبات ، وليس النبات هو المنفعه بل طريق إليه قريب أو بعيد . أى فالأفعال المنسوبة الينا نسبة

والنهى ، وأما أنفس المسببات من حيث هى مسببات فمخلوقة لله تعالى ، حسبما تقرر فى كتاب الأحكام ، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلة تحت قدرتنا ، كذلك الذوات يصح إضافتها إلينا على مايليق بنا

ويدلك على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير ؛ كذبح الحيوان وقتله للمأكلة ، وإتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك ، وأبيح لنا إتلاف مالا ينتفع به إذا كان مؤذيا ، أو لم يكن مؤذيا وكان إتلافه تكملة لما[١] ليس بضرورى ولاحاجى من المنافع ، كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك . فجواز التصرف فى أنفس الذوات بالإتلاف والتغيير وغيرهما دليل على صحة تملكها شرعا ، ولا يبقى بيننا وبين من أطلق تلك العبارة — أن الذوات لا يملكها إلا الله — سوى الخلاف فى اصطلاح ، وأما حقيقة المعنى فمتفق عليها ، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون المنافع تابعة ، وتُصوِّر[٢] معنى القاعدة

« والجواب عن الثانى » أنه ان سلم على الجملة فهو فى التفصيل غير مسلم ؛ أما أن المقصود المنافع فكذلك نقول ، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التى نشأت عنها ، وذلك أن منافع الأعيان لا تنحصر ، وإن انحصرت الأعيان فان العبد مثلا قد هُيِّىء فى أصل خلقته الى كل ما يصلح له الآدمى ، من الخِدم

ضعيفة بالكسب ليست هى المنافع ، بل هى أسباب لها قريبة أو بعيدة فآل الأمر إلى أنه لافرق بين المنافع والذوات فى أنها ليست مقدورة لنا ، فليس ملكنا لها ملكا حقيقيا ولا نسبيا . وقد سلمتم نسبة المنافع لنا ، فسلموا نسبة ما كان مثلها وهو الذوات إلينا ، بلا فارق ، على المعنى الذى يليق بنا فى الأمرين معا

(١) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكملة لضرورى من المنافع لكان مطلوبا لا مباحا فلا يتوقف على كونه مملوكا للمتلف ، فلا يدل على مدعاه ، كأتلاف جدار لغيرك لتسد بأنقاضه ثلمة فى جسر ماء انطلق ويخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلا

(٢) أى واقعا فى الشريعة ، فصح أن تستدل عليه

والحرف ، والصنائع والعلوم والتعبدات ، وكلٌّ واحد من هذه الخمسة جنس تحته أنواع تكاد تفوت الحصر ، وكلٌّ نوع تحته أشخاص من المنافع لا تتناهى ، هذا ، وإن كان فى العادة لايقدر على جميع هذه الأمور فدخوله فى جنس واحد معرقا فيه أو فى بعض أصنافه يكفى[1] فى حصر ما لايتناهى من المنافع ، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤآجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره[2] ، وكذلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها ، فالنظر الى الأعيان نظر الى كليات المنافع . وأما اذا نظرنا الى المنافع فلا يمكن حصرها فى حيز واحد وإنما يحصر منها بعضٌ اليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان ، فحصل القصد من جهتها جزئياً لا كلياً ، ولم تنضبط المنافع من جهتها[3] قصداً ، لافى الوقوع وجوداً ولافى العقد عليها شرعا ، لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعضٌ الى حد محدود ، وشىء معلوم ، وذلك كله جزئى لا كلى ، فإذاً النظر الى المنافع خصوصاً[4] نظر الى جزئيات المنافع ، والكلى مقدم على الجزئى طبعاً وعقلا ، وهو أيضاً مقدم شرعاً كما مر[5]

فقد تبين من هذا — على تسليم أن المقصود المنافع — أن الذوات هى المقدّمة المقصودة أوّلا ، المتبوعة ؛ وأن المنافع هى التابعة ، وظهر لك حكمة الشارع فى إجارة

---

(١) أى أن مالا يتناهى فى المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هذا العبد

(٢) متعلق بمحذوف أى ويستمر هكذا فى طول حياته . ولا يصح تعلقه بقوله (ينتفع) ولا بقوله (تصح) كما هو ظاهر.

(٣) أى من جهة نفس المنافع . وقوله (لافى الوقوع وجوداً) كما أشار اليه بقوله (وكل نوع تحته الخ) . وقوله (ولا فى العقد الخ) تابع للوجود . وقوله (حتى يضبط منها الخ) أى فتنضبط قصدا فيهما ، ولكنه نظر جزئى.

(٤) أى والنظر اليها من جهة الذات التى لها تلك المنافع نظر كلى

(٥) أى فى صدر المسألة الأولى من كتاب الأدلة

ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة ، ومنع ملك المنافع خصوصاً[١] الا على الحصر والضبط والعلم المقيد المحاط به بحسب الإمكان، لأن أنفس الرقاب ضابط كلى لجملة المنافع ، فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة ، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها ، فإنها غير منضبطة فى أنفسها ، ولا معلومة أمدا ولا حدا ولا قصداً ولا ثمنا ولا مثمونا ، فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها ، والقصد فى العادة اليها ، فإن أجازه[٢] الشارع جاز ، والا امتنع

وما ذكر فى السؤال من المنافع إذا كانت هى المقصودة فالرقاب تابعة ، إذ هى الوسائل إلى المقصود ، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فممنوع بما تقدم[٣] ، وإن أراد تبعيةً ما فسلم ، ولا يلزم من ذلك محظور ، فإن الأمور[٤] الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما ، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقا ، وأيضاً فالإيمان[٥] أصل الدين ، ثم إنك تجده وسيلة وشرطا فى صحة العبادات ، حسبما نصوا عليه ، والشرط من توابع المشروط ، فيلزم إذا على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هى الأصول والإيمان تابع لها ، أوَلا ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال ، وينقص بنقصانها، لكن ذلك باطل ، فلابد أن تكون التبعية إن ظهرت فى الأصل جزئية لا كلية

---

(١) أى دون الرقاب

(٢) بأن كان مستوفيا للشروط الأخرى غير العلم

(٣) من هذا البيان وأن النظر إلى الاعيان نظر كلى وأنه المقدم طبعا وشرعا الخ

(٤) أى والأصول مع منافعها كذلك ، لأنه اعتبر فى المنافع انضباطها بالأعيان، كانضباط الجزئيات بكليها ، وقوله (أولا ترى) يقوى به التشبيه الذى جاء به ليوضح المقام

(٥) مثال شرعى للأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية الأصل لهذه اللواحق باعتبار من الاعتبارات وإن لم يكن مما نحن فيه

وكذلك نقول إن العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول ، من حيث[1] إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول ؛ فلا تخلو الأصول من إبقاء يد المنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها ، كالعقد على الأصول سواء ؛ وهو معنى الملك ، إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها ، ومنقض بانقضائها ، فلم يسم في الشرع ولا في العرف ملكا ، وإن كان كذلك في المعنى ، لأن العرف العادى والشرعى قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدى ، الذى لا ينقطع الا بالموت ، أو بانتفاع صاحبها بها ، أو المعاوضة عليها ، وقد كره مالك للمسلم أن يستأجر نفسه من الذمى لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته ، وامتنع شراء الشيء على شرط فيه تحجير ، كشراء الأمة على أن يتخذها أم ولد ، أو على أن لا يبيع[2] ولا يهب ، وما أشبه ذلك ؛ لأنه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة فكأنه لم يملكها ملكا تاما ، وليس بشركة ، لأن الشركة على الشياع ، وهذا ليس كذلك. وانظر في تعليل[3] مالك المسألة في باب ما يفعل بالوليدة اذا بيعت ، في الموطأ . فقد تبين أن هذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم ، والحمد لله.

« والجواب عن الثالث » أن ما ذكر فيه شاهد[4] على صحة المسألة ، وذلك أن الثمرة لما برزت في الأصل برزت على ملك البائع ، فهو المستحق لها أولا بسبب سبق استحقاقه لأصلها ، على حكم التبعية للأصل ؛ فلما صار الأصل للمشترى ولم

---

(١) أى من جهة هذه التبعية الجزئية التى تقتضى بعض أحكام التبعية الكلية ، وهى هنا إبقاء يد المنتفع عليها . وقوله (كالعقد على الأصول سواء) أى فى خصوص هذا

(٢) أو لا يبيع الا له مثلا ، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم بئسما شريت) لما اشترت منه الجارية وتشارطا على أنها لا تبيعها الا له

(٣) هو بمعنى التعليل المذكور فما هنا محصله

(٤) فهو لنا لا علينا . قلب المعارضة فجعلها دليلا للمعارض .

يكن ثَمَّ اشتراط ، وكانت قد أبرزت وتميزت بنفسها عن أصلها ، لم تنتقل المنفعة اليه بانتقال الأصل ، إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل اليه . فلو صارت للمشترى إعمالا للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطعا وإهمالا للتبعية بالنسبة الى البائع ، وهو السابق فى استحقاق التبعية ، فثبتت أنها له دون المشترى . وكذلك مال العبد لما برز فى يد العبد ولم ينفصل [1] عنه أشبه الثمرة مع الأصل ، فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثانى له ؛ فإن اشترطه المشترى فلا إشكال . وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع [2] من أجل بقاء التبعية أيضا ، فان الثمرة قبل الطيب مضطرة الى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه ، فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل . وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز [3] شراؤه وحده لأنه ملك العبد وفى حوزه ، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع ، كالثمرة التى لم تطب .

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الاطلاق [4] غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية : جهة البائع وجهة المشترى ، فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول . فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية . وهذا واضح جدا

(والجواب عن الرابع) أن القصد الى المنافع لا إشكال فى حصوله على الجملة ولكن إذا أضيفت الى الأصل يبقى النظر : هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال ؟ أم هى مقصودة من حيث رجوعها الى الأصل كوصف من أوصافه ؟

---

(١) أى بانتزاع السيد له

(٢) وهو الغرر والجهالة

(٣) أى مالم يرد الى ضابط يميزه حدا ووصفا وثمنا الخ . أما مع العبد فلا حاجة الى شىء من هذا وهو روح المسألة

(٤) فى جميع الأصول ولواحقها ، أى حتى فى مسألتى الحديث ، فدعوى أن الحديث يعطى انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح ، بل هو يؤيد التبعية

فإن قلت انها مقصودة على حكم الاستقلال فغير صحيح ، لأن المنافع التى [1] لم تبرز الى الوجود بعد مقصودة ، ويجوز العقد عليها مع الأصل ، ولكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل ، فالقصد راجع الى الأصل . فالشجرة اذا اشتريت أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالا ، والأرض قبل أن تكرى أو تزدرع ، وكذلك سائر الاشياء ، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها ، لكن من جهة الأعيان والرقاب ، لامن جهة أنفس المنافع ، إذ هى غير [2] موجودة بعد ، فليست بمقصودة اذاً قصد الاستقلال ، وهو المراد بأنها غير مقصودة . وإنما المقصود الأصل . فالمنافع انما هى كالأوصاف فى الأصل ، كشراء العبد الكاتب لمنفعة الكتابة ، أو العالم [3] للانتفاع بعلمه ، أولغير ذلك من أوصافه التى لا تستقل فى أنفسها ، ولا يمكن أن تستقل ، لأن أوصاف الذات لايمكن استقلالها دون الذات قد [4]

---

(١) قصر الكلام عليها — مع أن القاعدة التى فيها المناقشة أوسع من ذلك — ليتأتى له فى هذا الفرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال ، فيثبت به أنه لا تنافى بين القصد وعدم الاستقلال

(٢) ومع ذلك فانه يزيد الثمن وينقص بسببها . ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التى اعتيد عدم إثمارها . فالمنافع مقصودة ، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها ، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل

(٣) إلا أن المثالين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة ، لأنها وصف للذات ، إلا أن التهيئة حاصلة فى المثالين للانتفاع بالعلم والكتابة ، فهما من القسم الثالث الآتى فى الفصل بعده ، وفرضه كان فى القسم الأول ولا مانع . فستعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة . وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال ، وهو واضح فى المثالين ، لكون المنفعة فيهما وصف ذات . ولو مثل بما ذكرناه من الشجرة المعتادة الأثمار لكان أوفق بما فرضه أولا

(٤) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بأسقاط الواو ، أو استئناف لتطبيق المثال فى قوله (كشراء) والمعنى أنها مع كونها أوصافا صرفة غير مستقلة زيدت أثمان الرقاب لأجلها وقوله (بالكلية) أى بطريق كلى كما قال سابقا إنه يكفى لحصر مالا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الخاصة

زيد فى أثمان الرقاب لأجلها ، فحصل لجهتها [١] قسط من الثمن ، لامن حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب . وقد مر أن الرقاب هى ضوابط المنافع بالكلية واذا ثبت [٢] اندفع التنافى والتناقض ، وصح الأصل المقرر . والحمد لله . وحاصل الأمر [٣] أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع فى الحقيقة ، وانما توجه الطلب الى المتبوع خاصة

فصل

وبقى هنا تقسيم ملائم لما تقدم ، وهو أن منافع الرقاب وهى التى قلنا انها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام

(أحدها) ما كان فى أصله بالقوة لم يبرز الى الفعل لا حكما ولا وجودا ، كثمرة الشجر قبل الخروج ، وولد الحيوان قبل الحمل ، وخدمة العبد ، ووطء قبل [٤] حصول التهيئة وما أشبه ذلك . فلا خلاف فى هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة فى الحكم ، اذ لم تبرز الى الوجود فضلا عن أن تستقل ، فلا قصد اليها هنا ألبتة ،

(١) أى بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال . وهذا حسم لروح الاعتراض

(٢) أى كون المنافع مقصودة غير مستقلة

(٣) أى حاصل هذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين امرا ونهيا على الأصل وتابعه بل توجه الطلب دائما انما هو الى المتبوع وهذا هو المراد بكون الطلب المتوجه الى التابع ملغى وساقط الاعتبار ، أى ما كان متوجها اليه عند انفراده لا يتوجه اليه عند كونه تابعا

(٤) لايحتاج اليه فى المثالين الأولين ، فانه قيدهما بما يناسبهما . فهو قيد فى خدمة العبد وما بعده ، فان المنفعة فيهما لم تبرز وجوداً وهو واضح ، لأن وجود الأمثلة الأربعة فى أصلها بالقوة والاستعداد فقط ولا حكما لأنها لم تعط حكم البارز المحسوس كما سيأتى فى القسم الثالث

وحكمها التبعية كما[١] لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار .

« والثانى » ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكما أو حكما عاديا أوشرعيا كالثمرة بعد اليبس ، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه ، ومال العبد بعد الانتزاع وما أشبه ذلك . فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه ، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصدا ، لابد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقا

« والثالث » مافيه الشائبتان ، فمباينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال ، فلا هو منتظم فى سلك الأول ولا فى الثانى . وهو ضربان : « الأول » ما كان هذا المعنى فيه محسوسا ؛ كالثمرة الظاهرة قبل مزايلة[٢] الأصل والعبد ذى المال الحاضر تحت ملكه ، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه ، ونحو ذلك . « والآخر» ما كان فى حكم المحسوس ، كمنافع العروض والحيوان والعقار وأشباه ذلك ، مما حصلت فيه التهيئة للتصرفات الفعلية ، كاللبس والركوب والوطء والخدمة والاستصناع والازدراع والسكنى وأشباه ذلك . فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه ، وانفرد عنه من وجه ، ولكن الحكم فيهما واحد فالطرفان[٣] يتجاذبان فى كل مسألة من هذا القسم ، ولكن لما ثبتت التبعية

(١) أى فلا فرق بين أن يقول بعت الشجرة بمنافعها التى تحدث مثلا ، وبعت الشجرة ، بدون ذكر المنافع . أما القسم الثانى فتعتبر المنافع . شيئا آخر منفصلا تمام الانفصال عن الأصل ، ويجرى على كل حكمه الخاص به

(٢) أى وقبل اليبس والاستغناء عن أصلها

(٣) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثانى ، لأنهما طرفان من جهة المعنى فى الاستقلال وعدمه لا من جهة الوضع فى عبارة الكتاب كما فهم بعضهم . وقوله (صاحبه) تحريف بدل (سابقيه) أى أن كل واحد من ضربى القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين فى وصف وخالفه فى وصف كما أوضحه سابق

على الجملة ارتفع توارد الطلبين عنه[١] ، وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كما مر بيانه . ومن جهة أخرى : لما برز التابع وصار مما يقصد ، تعلق الغرض فى المعاوضة عليه، أو فى غير ذلك من وحوه المقاصد التابعة على الجملة . ولا ينازع فى هذا أيضاً، إذ لا يصح أن تكون الشجرة المثمرة فى قيمتها لو لم تكن مثمرة ، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال ، ولا العبد الكاتب [٢] كالعبد غير الكاتب . فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه

وأيضا فليس تجاذب الطرفين على حدّ واحد ، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين فى حال ، ولا يقوى فى حال أخرى . وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها الإبار ليست فى القصد ولا فى الحكم كما بعد الإبار وقبل بدو الصلاح ، ولا هى قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس ، فإنها قبل الإبار للمشترى ، فاذا أبرت فهى عند أكثر العلماء للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر ، فإذا بدا صلاحها فقد قربت من الاستقلال و بعدت من التبعية ، فجاز بيعها بانفرادها ، ولكن مَن اعتبر الاستقلال قال : هى مبيعة على حكم الجذ كما لو يبست على رءوس الشجر ، فلا جائحة فيها . ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى

الكلام (والحكم فيهما) أى الضربين المذكورين (واحد) لا فرق بين المحسوس وما كان فى حكمه . وقوله (يتجاذبان) حقه (يتجاذبانهما) أى الضربين أى أن الأول والثانى يطلبان أن يأخذ الضربان حكمهما .

(١) أى ارتفع عن هذا القسم تعلق الطلبين به أمرا ونهيا ، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط ، شأن المتلازمين كما هو الأصل الذى تقرر . ولكن بقى لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السقى وغير ذلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر والاجتهاد ، بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هذا القسم الثالث بضربيه ، فبين ذلك بقوله (ومن جهة أخرى لما برز) الى آخر الفصل

(٢) جاء فى الأمثلة المذكورة باثنين للمحسوس، وواحد لغير المحسوس . وهما الضربان المشار اليهما فى كلامه فالكلام متسق جميعه

حكم التبعية قال : حكمها على التبعية ، لما [١] بقى من مقاصد الأصل [٢] فيها ، ووضع [٣] فيها الجوائح ، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالمضمومة إليه التابعة له ، فكأنها على ملك صاحب الأصل ، وحين [٤] تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة ، فكانت الجائحة اليسيرة مغتفرة فيها ، لأن اليسير فى الكثير كالتبع . ومن هنا اختلفوا فى السقى بعد بدو الصلاح : هل هو على البائع ؟ أم على المبتاع ؟ فاذا انتهى الطيب فى الثمرة ولم يبق لها ماتضطر إلى الأصل فيه ، و إنما بقى ما يحتاج إليه فيه على جهة التكملة ، من بقاء النضارة وحفظ المائية ، اختلف : هل بقى فيها حكم الجائحة ؟ أم لا ؟ بناء [٥] على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقا ، أم لا . فاذا انقطعت المائية والنضارة اتفق الجميع على حكم الاستقلال ، فانقطعت التبعية . وعلى نحو من هذا التقرير يجرى الحكم فى كل ما يدخل تحت هذه الترجمة

فصل

وعلى هذا الأصل تتركب فوائد :

« منها » أن كل شىء بينه و بين الآخر تبعية جار [٦] فى الحكم مجرى التابع.

---

(١) يؤخذ من قوله بعد (ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه) أن اللام لتعليل قوله (وحكمها الخ)

(٢) أى لا المقاصد التكميلية ؛ كبقاء النضارة وحفظ المائية

(٣) أى وضعها عن المشترى وتكون خسارتها على البائع ، لأنها لم تستقل عن أصلها فما يصيبها على حسابه وهذا هو فائدة جذب الطرف الأول لها

(٤) هذا هو فائدة جذب الطرف الثانى لها

(٥) مرتب على النفى قبله . وقوله (مطلقا) أى يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة

(٦) ومنه ماقاله أبو حنيفة من جواز الشرب فى الأناء المفضض ، والجلوس على السرج والكرسى المفضضين ، إذا كان يتقى موضع الفضة ؛ وعلل الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبرة بالتوابع

والمتبوع المتفق [(١)] عليه ، مالم يعارضه أصل آخر [(٢)] ، كمسألة الإجارة على الإمامة مع [(٣)] الأذان أو خدمة المسجد ، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة ، أو مساقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير [(٤)] ، ومسألة الصرف [(٥)] والبيع إذا

---

(١) هو القسم الأول فى الفصل قبله . فمن اكترى دارا أو أرضا فيها شجر مثمر لم يبد صلاحه ، وكانت قيمة الثمر ثلث مجموع الأجرة فأقل ، وكانت الأجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لامشاهرة ، وكان الغرض منع التضرر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر ، فأنه يجوز إدخال الشجر المثمر فى الأجارة ، لأنه لما كانت قيمته الثلث فأقل كان تابعا للأصل وهو الدار أو الأرض، فجاز وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراؤها منفردة . فعوملت معاملة اشتراء الثمرة التى لم يبد صلاحها تبعا لأصلها

(٢) كسد الذرائع ، وتقديم درء المفاسد ، وقاعدة التعاون ، وغيرها مما يأتى فى مسألة الصياغة آخر المسألة

(٣) تكره الأجرة على الأمامة من المصلين . أما من الوقف فكأعانة . قال ابن عرفة فى جوازها على إمامة الفرض ثالثها تجوز إن كانت تبعا للأذان . أى ومثله — بل أولى — خدمة المسجد ، لأن مشقتها أشد من مشقة الامامة ، فلما كانت تابعة لما هو جائز جازت . ومعلوم جواز الأجرة على الأذان وخدمة المسجد ، فقد كان يعطى عمر أجرا على الأذان . لكن قال ابن حبيب : إنما كان يعطى من بيت المال إعانة كأعطية الولاة والقضاة ، ولا يجوز لهؤلاء أن يأخذوا ممن يقضون لهم

(٤) أى بحيث يكون كراؤه الثلث فأقل من مجموع كرائه مع قيمة ثمرة الشجر عادة ، بعد إسقاط كلفة الثمر ، بشرط أن يكون البذر من طرف العامل ، كما أن جميع عمل المساقاة من طرفه ، وأن يكون الجزء الذى يخصه منه كالجزء المشترط له فى المساقاة على الشجر . إن كان ربعا فربع ، أو ثلثا فثلث ، وهكذا حتى تتحقق التبعية للشجر . ومثل ذلك فى المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث قيمة فأقل ، فيدخل فى المساقاه تبعا ، ويكون الحكم للتبوع من الشجر أو الزرع ساريا على التابع ، وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع ، فأن الاحكام مختلفة بين مساقاة الزرع ومساقاة الشجر ، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التى منها مثال المؤلف

(٥) يحرم اجتماع البيع والصرف فى عقد واحد لتنافى لوازمهما ، لجواز الأجل

كان أحدهما يسيرا ، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس[1] أو في القصد أو في المعنى ، ويكون بينها قلة وكثرة ، فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية . ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة ، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود ، ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغى قصداً ، فكان كالملغى حكما

(ومنها)[2] أن كل تابع قصد فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل ؟ أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل ؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جمليا لا تفصيليا ، إذ لو كان تفصيليا لصار الى حكم الاستقلال فكان النهي وارداً عليه ، فامتنع ، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد ، فان كان جمليا صح بحكم التبعية ، وإذا ثبت حكم التبعية فله جهتان : جهة زيادة الثمن لأجله ، وجهة عدم القصد الى التفصيل فيه ، فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته ؟ أم لا ؟ يختلف في ذلك . ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هذا الضابط ، كالعبد إذا رُد بعيب وقد كان أتلف ماله ، فهل يرجع

والخيار في البيع دون الصرف إلا أن يكونا بدينار واحد ، كأن يشتري شاة وخمسة دراهم بدينار ، أو يجتمع البيع والصرف فيه ، كأن يشتري عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر دينارا وكان الدينار بعشرين درهما ، فجعل الصرف تابعا للبيع

(١) كالمثال الثاني والثالث . وقوله (أو القصد) كالمثال الأول . وقوله (أو المعنى) أي كالبيع والصرف ، فدفع الحاجة اقتضى البيع ، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليتم التبادل في هذه الصفقة

(٢) هذه الفائدة مكونة من فائدتين ترتبت إحداهما على الأخرى : فحكم التبعية استفيد منه أولا أن القصد جملي لا تفصيلي ، وإلا لكان مستقلا فامتنع ، وهو لم يمتنع ، فليس مستقلا ، فليس تفصيليا . وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية ، وهي وجود جهتين له تقضي كل منهما بحكم كان سببا في اختلاف الفقهاء في التفريع في هذا المقام على ما ذكره

على البائع بالثمن كله ؟ أم لا ؟ [١] وكذلك ثمرة الشجرة ، وصوف الغنم ، وأشباه ذلك .

(ومنها) قاعدة « الخراج بالضمان » فالخراج تابع للأصل ، فاذا كان الملك حاصلا فيه شرعا فمنافعه تابعة ، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أولا ، فان طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الاستئناف [٢] وتأمل مسائل الرجوع [٣] بالغلات فى الاستحقاق أو عدم الرجوع ، تجدها جارية على هذا الأصل

(ومنها) فى تضمين الصناع ما كان تابعا للشىء المستصنع فيه ، هل [٤] يضمنه الصانع ، كجفن السيف ، ومنديل الثوب ، وطبق الخبز ، ونسخة الكتاب

---

(١) فأن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله ، وكان المال لاحظ له فى الثمن .

(٢) أى كأن الملك استؤنف الآن عند طرو الاستحقاق ، فليس للمستحق شىء من الغلة التى حصلت قبل ثبوت الاستحقاق

(٣) كما قال خليل (والغلة لذى الشبهة ، للحكم) أى من يوم وضع يده إلى يوم الحكم ، كوارث من غير غاصب ، وموهوب من غير غاصب ، ومشتر كذلك ، إن لم يعلموا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم . فلا رجوع عليهم بالغلة التابعة للملك الحاصل شرعا بهذه الأسباب ، بخلاف ما إذا علموا فانه لا تبعية حينئذ لملك صحيح، فترد الغلة للمستحق . فكل من الرد وعدمه مبنى على القاعدة المشار اليها ، وهى اعطاء التابع حكم المتبوع

(٤) فى المسألة أقوال ثلاثة : قيل لا يضمن غير ما يصنعه نفسه ، سواء أكان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب المستنسخ منه ، أم لا . كعيبة وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط . وقيل يضمن التابع مطلقا احتاج له المصنوع فى صنعته أم لا . وقيل إنما يضمن التابع اذا كان يحتاج اليه المصنوع ، كالكتاب الذى يستنسخ منه . والمؤلف جمع فى الأمثلة ما يحتاج اليه وما لا يحتاج

المستنسخ ، ووعاء القمح ، ونحو ذلك ، بناء على أنه تابع ، كما يضمن نفس المستصنع أم لا ؟ فلا يضمن ، لأنه وديعة عند الصانع

(ومنها) فى الصرف ما كان من حلية [1] السيف والمصحف ونحوهما تابعا أو غير تابع . ومسائل هذا الباب كثيرة [2]

فصل

ومن الفوائد فى ذلك أن كل مالا [3] منفعة فيه من المعقود عليه فى المعاوضات لا يصح العقد عليه ، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام :

« أحدها » أن يكون جميعها حراما أن ينتفع به ، فلا إشكال فى أنه جار

---

(١) المحلى بأحد النقدين يجوز بيعه بأحد النقدين إن أبيحت التحلية ، كسيف ومصحف وكان فى نزع الحلية فساد أو غرم ، وعجل المعقود عليه ، لا بد من هذه الشروط سواء أكانت الحلية تابعة أم لا بيع بصنفه أو غير صنفه . ويزاد فى البيع بصنفه رابع ، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل ، فيكون تابعا ، وهذا ما يعنيه المؤلف . إلا أنه يبقى الكلام حينئذ فى تسميته صرفا ، مع أن الصرف فى عرفهم بيع النقد بنقد من غير صنفه . وأما بصنفه عددا فهو مبادلة وبه وزنا مراطلة . فمسألتنا من المبادلة أو المراطلة ، لأنها فيما كان من صنفه أما ما كان غير صنفه فلا يلزم فيه الشرط الرابع الذى يحقق موضوع التبعية كما عرفت

(٢) ومنها جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعا لحمله أمتعته . ومنها ما إذا اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه ، فانه يرد الكل وليس له التمسك بالباقى الحلال بما يخصه من الثمن ، إلا إذا كان وجه الصفقة فيعد متبوعا . ومثله ما قالوه فى العيوب وجواز التمسك بالجزء الذى ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن اذا كان وجه الصفقة . وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الأصل

(٣) اشترطوا فى المعقود عليه أن يكون منتفعا به انتفاعا شرعيا ، واحترزوا به عن الحيوان محرم الأكل إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق ، لأنه لا ينتفع به ، وعن آلة اللهو . وهذا ظاهر فى ذاته ، ولكن على أى شىء فى المسألة السابقة يتفرع هذا ؟ نعم إن الذى يظهر تفريعه عليها القسم الثالث بتفاصيله الآتية وما ذكر قبله تمهيد وتوطئة للمقصود

مجرى مالا منفعة فيه ألبتة . « والثانى » أن يكون جميعها حلالا ، فلا إشكال فى صحة العقد به وعليه ، وهذان القسمان و إن تصورا فى الذهن بعيدٌ أن يوجدا فى الخارج ، إذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة ، وقد تقدمت الاشارة الى هذا فى كتاب [1] المقاصد ، فلابد من هذا الاعتبار ، وهو ظاهر بالاستقراء ، فيرجع القسمان إذاً الى « القسم الثالث » . وهو أن يكون بعض المنافع حلالا و بعضها حراما ، فههنا معظم نظر المسألة ، وهو أولا ضربان :

(أحدهما) أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصالة عرفا ، والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة ، إلا أن يقصد [2] على الخصوص وعلى خلاف العادة ، فلا إشكال فى أن الحكم لما هو مقصود بالأصالة والعرف ، والآخر لا حكم له ، لأنا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح [3] لنا تملك عين من الأعيان ، ولا عقد عليه لأجل منافعه ، لأن فيه منافع محرمة ، وهو من الأدلة [4] على سقوط الطلب فى جهة التابع . وقد تقدم بيان هذا المعنى فى المسألة السابقة ، وأن جهة التبعية يلغى فيها ماتعلق بها من الطلب ، فكذلك ههنا

---

(١) فى المسألة الخامسة من النوع الأول ، حيث قرر أنه لا يوجد شىء من الأمور المبثوثة فى هذه الدنيا متمحضا للمصلحة ولا للمفسدة ، ولكن إذا رجحت المصلحة قيل إنه مصلحة وكان مطلوبا ، وبالعكس . وقوله (هذا الاعتبار) أى عدم التمحض وبناء المبحث عليه

(٢) الاستثناء منقطع وسيأتى حكم هذه الصورة فى قوله (اللهم الخ) .

(٣) لما عرفت من تمحض عين ما للمصلحة فاذا كل عين فيها جهة مفسدة ولو تابعة ، فلو اعتبر الجانب التابع أيضا لم تبق عين يمكن تملكها

(٤) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والحرج ، بل قد يكون التبادل من مرتبة الضرورى ويترتب على منعه الاخلال بالضرورى . وهذا الدليل المتين لم يسبق له إقامته على مسألة إلغاء التابع ، فلذا قال (وهو من الأدلة الخ) أى فليضم الى الأدلة الثلاثة التى قدمها فى صدر المسألة

اللهم الا أن يكون للعاقد قصد الى المحرم على الخصوص ، فان هذا يحتمل وجهين :

(الأول) اعتبار القصد الأصيل و إلغاء التابع (١) وان كان مقصودا ، فيرجع الى الضرب الأول (والآخر) اعتبار القصد الطارىء ، إذ صار بطريانه (٢) سابقا أو كالسابق ، وما سواه كالتابع ، فيكون الحكم له ، ومثاله فى أصالة المنافع المحللة (٣) شراء الأمة بقصد (٤) إسلامها للبغاء كسباً به ، وشراء الغلام للفجور به ، وشراء العنب ليعصر خمراً ، والسلاح لقطع الطريق ، و بعض الأشياء للتدليس بها ؛ وفى أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والضرع والزرع على رأى من منع (٥)

---

(١) سيأتى له حكاية الاتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خمرا

(٢) لو قال : إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقا الخ ، لكان ظاهرا

(٣) أى مثال ما كان القصد فيه إلى الطارىء بالخصوص وكان المقصد الأصلى فيه الحل شراء الأمة الخ ؛ فان شراء الجارية يقصد به عرفا قصدا أوليا الخدمة والتسرى مثلا . وعكسه يقال فى أصالة المنافع المحرمة ؛ فان شراء الخمر مثلا الأصلى فيه الشرب المحرم

(٤) وسيأتى له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الأمثلة

(٥) اختلفوا فى جواز بيع كلب الصيد والحراسة ، مع اتفاقهم على جواز قنيته . فبعضهم أجازه وحمل النهى عن ثمن الكلب الوارد فى الحديث على ما ليس للصيد والحراسة ، ويكون اعتبر القصد الطارىء لما فيه من المصلحة متبوعا ، وما سواه تابعا . وبعضهم منعه حملا للحديث على العموم ، فيكون اعتبر المتبوع ما كان غالبا وهو عدم قصد الحراسة والصيد ، وإن كان هذا يختلف فيه الأغلب عرفا باختلاف البلاد. إلا أنه الآن فى مقام التمثيل لما كان فى الأصل محرما باعتبار القصد الأصلى عرفا ولكنه قصد فيه اعتبار طارىء جعله سابقا أو كالسابق مما يقتضى خروجه عن التحريم إلى الحل ، فكان مقتضاه أن يقول : على رأى من أجازه ، لأنا إذا جرينا على رأى من منع بيع كلب الصيد كنا ألغينا التابع وإن كان مقصودا على الخصوص ورجعنا به للضرب الأول ، ولم نكن اعتبرنا القصد الطارىء الذى هو بصدد تمثيله

ذلك ، وشراء[١] السرقين لتدمين المزارع ، وشراء الخمر للتخليل ، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس ، وما أشبه ذلك

والمنضبط هو الأول[٢] والشواهد عليه أكثر ، لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة والعادة هو الذى جاء فى الشريعة القصد اليه بالتحريم والتحليل ، فان شراء الأمة للانتفاع بها فى التسرى إن كانت من علىّ الرقيق ، أو الخدمة إن كانت من الوخش ، وشراء الخمر للشرب ، والميتة والدم والخنزير للأكل ، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم . ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل فى نحو : (حُرِّمَتْ عليكم أُمَّهاتكم — الى قوله : وأُحِلَّ لكم ماوراء ذلكم) فوجه التحليلَ والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم . وكذلك قال : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطلِ) (إن الذين يأكلونَ أموالَ اليتامَى ظُلماً) وأشباهه ، وإن كان ذلك محرما فى غير الأكل ، لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل ، وما سوى ذلك مما يقصد بالتبع ، وما لا يقصد فى نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له . وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها وقيل للنبى عليه الصلاة والسلام فى شحم الميتة : إنه تطلى به السفن ويستصبح به الناس ، فأوردَ ما دل على منع البيع ، ولم يعذرهم بحاجتهم اليه فى بعض الأوقات ، لأن المقصود وهو الأكل محرّم ، وقال : « لعنَ الله اليهود حُرِّمَتْ عليهم الشُّحومُ فجَمَلوها فباعوها وأكلوا أثمانها »[٣]

---

(١) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الجواز ، والمنع مطلقا فيهما ، والجواز لضرورة إصلاح الأرض به وكان يناسب أن يؤخر قوله (على رأى الخ) عن هذه الأمثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز

(٢) أى الوجه الأول من الوجهين المذكورين ، وهو اعتبار القصد الأصلى وإلغاء القصد الطارئ ولو قصد على الخصوص . وقوله (المنضبط) أى المطرد حكمه . أى وأما اعتبار الطارئ فانه وإن وجد فى بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه إلا أنه لا يطرد

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٨٩)

وقال في الخمر : « إن الذي حرم شربها حرم بيعها [١] ، وإن الله إذا حرم شيئاً حرّم ثمنه » لأجل أن المقصود من المحرم في العادة هو الذي توجه اليه التحريم وما سواه تبع لا حكم له .

ولأجل ذلك أجازوا نكاح الرجل ليبر يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء ، لأن هذا من توابع النكاح التي ليست بمقصودة في أصل النكاح ولا تعتبر [٢] في أنفسها ، وإنما تعتبر من حيث هي توابع ، ولو كانت التوابع مقصودة شرعا حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يجز كثير من العقود للجهالة بتلك المنافع المقصودة ، بل لم يجز النكاح لأن الرجل اذا نكح لزمه القيام على زوجته بالإنفاق وسائر ما تحتاج اليه زيادة الى بذل الصداق ، وذلك كله كالعوض من الانتفاع بالبضع . وهذا ثمن مجهول ، فالمنافع التابعة للرقبة [٣] المعقود عليها أو للمنافع التي هي سابقة في المقاصد العادية ، هي المعتبرة ، وما سواها مما هو تبع لا ينبني عليه حكم ، الا أن يقصد قصدا فيكون فيه نظر ، والظاهر أن لا حكم له في ظاهر الشرع ، لعموم ما تقدم من الأدلة [٤] ولخصوص الحديث

---

(١) أخرجه مسلم ومالك واحمد والنسائي متمما لحديث تحريم الخمر . وأما قوله (إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه) فأخرجه أبو داود واحمد تابعا لتحريم الشحم. فلو فصل الحديثين بقوله (وقال . .) لكان أليق ، فان صنيعه موهم أنهما حديث واحد في الخمر

(٢) راجع الفصل اللاحق للمسألة الثالثة عشرة في الاسباب

(٣) أي المنافع المقصودة قصدا أوليا التابعة للرقبة مباشرة ، وكذا المنافع التابعة لهذا النوع من المنافع ، هذان هما المعتبران . أما ما سواهما من التوابع فلا . ففي النكاح المقصود الأول النسل مثلا ، ويتبعه الاستمتاع . أما بقاء ذلك ودوامه فليس واحدا منهما فلذلك جاز النكاح للبر باليمين . هذا إذا قلنا أن غرضه لم يجز النكاح المشار اليه سابقا . ويصح أن يكون المراد لم يجز عقد النكاح مطلقا لأن المنافع التابعة مجهولة فما صح إلا بعد طرح النظر في التوابع

(٤) أي على عدم اعتبار حكم التابع في مخالفة حكم المتبوع . فبعد ما تردد وقال

فى سؤالهم عن شحم الميتة وأنه مما يقصد لطلاء السفن وللاستصباح ، وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة ، ولكن هذا القصد الخاص لا يعارض[1] القصد العام ،

فإن[2] صار التابع غالبا فى القصد ، وسابقا فى عرف بعض الازمنة ، حتى يعود ما كان بالاصالة كالمعدوم المطرح فحينئذ ينقلب الحكم ، وما أظن هذا يتفق هكذا بإطلاق ، ولكن ان فرض اتفاقه انقلب الحكم ؛ والقاعدة مع ذلك ثابتة[3] كما وضعت فى الشرع وان لم يتفق[4] ولكن القصد الى التابع كثير

(المنضبط هو الأول والشواهد عليه كثيرة الخ) عاد فتقوى عنده ذلك واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد اليه بالخصوص ، وهذا لا ينافى ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للمقام هناك أن يقول (على رأى من أجاز) لا (من منع) لأن الكلام كان فى فرض وتقدير لا فى أعطاء احكام متفرعة قطعا

(١) أى فيبقى الحكم كما هو حلا أو حرمة

(٢) هذا هو النتيجة الأصولية ، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد وتثقيف فى سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده

(٣) لأن القاعدة اعتبار ما قصد غالبا عرفا . فلو تغير المقصود عرفا فالتغيير فيه ، لا فيها

(٤) أى وإن لم يتفق صيرورة التابع متبوعا فى القصد عرفا ، ولكنه صار يقصد كثيرا كثرة لا تصيره متبوعا فهل يعتبر؟ قال : إذا بنى على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفا فأنه يعتبر لأنهم لم يشترطوا فى هذه القاعدة كونه بحيث يصير متبوعا ، بل مجرد قصد مثله عرفا ، وهو متحقق فى هذا الفرض . وقوله (الاحتمالين) أى المعبر عنهما سابقا بالوجهين : اعتبار القصد الأصيل ، واعتبار الطارىء . إلا أن هذا يكون ههنا أقوى ، لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة ، وفى الكلام السابق لم يقيد بها . ولعل هذا هو الفارق ، حيث حكم آنفا على ذى الوجهين بأنه لا اعتبار له فى ظاهر الشرع ، وهنا قال (المسألة مختلف فيها) مما يؤخذ منه الفرق بين ما كثر القصد إليه وغيره

فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفا ، والمسألة مختلف فيها على الجملة اعتبارا بالاحتمالين ، وقاعدة الذرائع أيضا مبنية على سبق [١] القصد الى الممنوع وكثرة ذلك فى ضم العقدين ، ومن لا يراها بنى على أصل القصد فى انفكاك العقدين عرفا ، وأن القصد الأصلى خلاف [٢] ذلك

(والضرب الثانى) أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً فى القصد العادى ، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد اليه عادة بالأصالة ، كالحلى والأوانى المحرمة اذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معا عرفا ، او يسبق كل واحد منهما على الانفراد عرفا فهذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهى ؛ لأن متعلقيهما متلازمان ، فلا بد من انفراد أحدهما واطراح الآخر حكما . أما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه الى التابع ، وأما على عدم اعتباره فيصير التابع عفواً . [٣] ويبقى التعيين [٤] فهو محل اجتهاد ، وموضع إشكال ؛ ويقل وقوع

---

(١) بدون مراعاة لكونه تابعا ، بل يكفى كثرة حصول ذلك كما قال (وكثرة ذلك فى ضم العقدين) أى فى ضم بعضهما إلى بعض فى عقدة واحدة كبيع أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراحه (ومنع عند مالك ــ للتهمة ، لأجل ظن قصد ما منع شرعا ، سدا للذريعة ــ بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع ؛ كبيع وسلف) أى كبيع جائز فى الظاهر يؤدى إلى بيع وسلف ، كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشترى إحداهما بدينار نقدا ، فآل الأمر إلى بيع للسلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعه مابعد شهر . ومثله سلف بمنفعة ، كبيعه سلعة بعشرة لأجل ويشتريها بخمسة نقدا وإنما قال (عند مالك) لأنه لا خلاف فى منع صريح البيع والسلف ، وليس من الذريعة إنما الذريعة مثل ماذكره خليل

(٢) أى فلا تعتبر هذه الكثرة ما دامت على خلاف الأصل فى المقاصد . والأصل فى مسألة العقدين انفكاكهما هذا ، ولكن قد يدعى أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع

(٣) أى لم يتعلق به طلب ، فضلا عن سقوطه

(٤) أى هل التابع هو صوغها حليا لمن لا يجوز له استعماله ، والأصل هو تملك الذهب والفضة أم الأمر العكس ؟ فعلى الأول يجوز البيع والشراء ، وعلى الثانى لا يجوز

مثل هذا فى الشريعة ، وإذا فرض وقوعه فكل أحد وما أداه اليه اجتهاده

وقد قال المازرى فى نحو هذا القسم فى البيوع : ينبغى أن يلحق بالممنوع ؛ لأن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضى أن لها حصة من الثمن ، والعقد واحد على شىء واحد لا سبيل الى تبعيضه ، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة ، فمنع الكل ؛ لاستحالة التمييز ، وان[1] سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولا لو قدر انفراده بالعقد هذا ماقال. وهو متوجه[2]

وأيضا فقاعدة الذرائع تقوى ههنا ؛ اذ قد ثبت القصد[3] الى الممنوع . وأيضا فقاعدة معارضة درء المفاسد لجلب المصالح جارية هنا ؛ لأن درء المفاسد مقدم ولأن قاعدة التعاون هنا[4] تقضى بأن المعاملة على مثل هذا تعاون على الإثم والعدوان ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصدا ، وشراء السلاح لقطع الطريق ، وشراء

---

(١) أى ووجه ثان لمنعه وهو لزوم الجهالة فى ثمن ماعدا المنافع المحرمة

(٢) وانظر لم لم يجر هنا ماجرى فى مساقاة الشجر يكون بينه البياض اليسير ، واجتماع البيع والصرف فى دينار ، وهكذا مما جعل فيه القليل الممنوع تابعا للكثير الجائز ؟ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة ، وما إذا كانت قيمة العين الثلث فأقل فتكون تابعة ، ويترتب على ذلك الجواز وعدمه ويكون تفريعا على الفائدة الأولى من الفصل الثانى . ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان أصل المنع للغرر والجهالة ، وهذا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع . فلعل لهذا دخلا فى التفرقة ، وسيأتى توجيهه

(٣) أما فيما ذكره من سبق القصد الى الممنوع وكثرته فى ضم العقدين كأمثلة خليل السابقة فانه كان فيها تهمة القصد الى الممنوع فقط ، بسبب كثرة ذلك فى مثله . فما هنا أقوى

(٤) أى التعاون بالجائز على الممنوع الذى هو ممنوع شرعا . يعنى ولما وجدت أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية ألغى جانب اعتبار التبعية ، كما أشار اليه أول الفصل الثانى بقوله (مالم يعارضه أصل آخر

الغلام للفجور ، وأشباه ذلك وان كان ذلك القصد تبعياً فهذا أولى [١] أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه ، لكنه [٢] من باب سد الذرائع ، وانما وقع [٣] النظر الخلافى فى هذا الباب بالنسبة الى مقطع الحكم ، وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة ، وقد تقدم لذلك بسط فى كتاب المقاصد

﴿ المسألة التاسعه ﴾

[٤] ورد الأمر والنهى على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع [٥] للآخر ولاهما متلازمان فى الوجود ولا فى العرف الجارى ، إلا أن المكلف ذهب قصده الى جمعهما معا فى عمل واحد ، وفى غرض واحد ، كجمع الحلال والحرام فى صفقة واحدة — ولنصطلح فى هذا المكان على وضع الأمر فى موضع الإباحة [٦] ؛ لأن

---

(١) لأنه ليس أحد الجانبين تبعا للآخر ، بل كل منهما يسبق القصد اليه كما هو الفرض فى هذا الضرب بخلاف شراء العنب وما معه

(٢) لعل الأصل (لكونه) . وهذا التعليل إنما ينتج لو كان الغرض قصد الخلاف والوفاق على المالكية القائلين بسد الذرائع ومن يشاركهم فى ذلك الأصل

(٣) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هذا الضرب ، مع أنهم اختلفوا فيه . فقال : بل هم متفقون على المنع والحرمة . والخلاف إنما هو فى فساد المعاوضة وصحتها . ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول بالفساد ، والشافعية والمالكية يقولون إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً سواء أكان الدليل متصلا أو منفصلا وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره

(٤) لعل فيه سقط كلمة (إذا) ويكون جوابها قوله (فمعلوم الخ) ويكون قوله (ولنصطلح الخ) معترضا

(٥) أى بأى نوع من أنواع التبعية التى تقدمت فى المسألة السابقة وفصولها . فقوله (متلازمان الخ) بيان للتبعية المنفية

(٦) أى فى موضع ما يشمل الاباحة ، بحيث يكون المراد به ما يكون طلبا أو تخييرا . وسيأتى فى الأمثله الجمع بين الأختين ، وكل منهما مباح عند الانفراد ؛ والجمع بين بيع وسلف ، والبيع مباح والسلف مندوب مأمور به . وقوله (الحكم فيهما واحد) أى فى هذا المقام لأنهما يقابلان النهى هنا ، فما يثبت للمأمور به إذا اجتمع مع المنهى عنه قد يثبت للمباح إذا اجتمع مع المنهى عنه وقوله (لأن الأمر)

الحكم فيهما واحد ، لأن الأمر قد يكون للاباحة ، كقوله تعالى : (فانتَشِرُوا فى الأرض وابتغوا من فضل الله) ، و إنما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح والمعنى فى المساق مفهوم — فمعلوم أن كل واحد منهما غير تابع فى القصد بالفرض ، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد ، لأن القصد يأباه ، والمقاصد معتبرة فى التصرفات ، ولأن الاستقراء من الشرع عرَّف أن للاجتماع تأثيراً فى أحكام لا تكون حالة الانفراد .

ويستوى فى ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهى مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين ، فقد نهى[1] عليه الصلاة والسلام (عن بيع وسلف) وكل واحد منهما لو انفرد لجاز ؛ ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين فى النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها ؛ وفى الحديث النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها ، والمرأة وخالتها وقال : « اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » [٢] وهو داخل بالمعنى فى مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للانفراد ، فكان الاجتماع مؤثراً ، وهو دليل ، وكان تأثيره فى قطع[٣] الأرحام وهو رفع الاجتماع ، وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع

لعل الأصل (ولأن الأمر) فهو تعليل ثان لاختياره هذا الاصطلاح ، لا أنه تعليل لكون حكمهما واحدا لأنه لا يظهر . وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة (المأمور) كلمة (المأذون فيه) وهى تشملها فى الاصطلاح العام . إلا أن عبارته أخصر

(١) تقدم (ج ١ — ص ٢٧٦)

(٢) هذه القطعة رواها ابن حبان ، والخطاب فيها لجماعة الاناث ، كما فى نيل الأوطار : ثم قال فى موضع آخر منه وفى رواية ابن عدى الخطاب للرجال

(٣) أى فى عبارة الحديث نفسها — بقطع النظر عن عبارة النهى الواردة فيه — مايفيد أن الجمع ينشأ عنه مالم يكن عند الانفراد ، كما أن نفس النهى عن الجمع يفيد ذلك ولو لم يقل إذا فعلتم الخ . فقوله قطعتم أرحامكم أى قطعتم هذه الصلة وهذا الاجتماع المعنوى بينكم بهذا الجمع

وفى الحديث النهى [١] عن افراد يوم [٢] الجمعة بالصوم حتى يضم اليه ما قبله أو مابعده ؛ وكذلك نهى [٣] عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين ، وعن صيام [٤] يوم الفطر لمثل ذلك أيضا ، ونهى [٥] عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة ، وذلك يقتضى أن للاجتماع [٦] تأثيراً ليس للانفراد ؛ واقتضاؤه أن للانفراد حكما ليس للاجتماع يبين أن للاجتماع حكما ليس للانفراد ، ولو فى سلب [٧] الانفراد

(١) روى فى التيسير عن الخمسة الا النسائى (لا يصومن أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله يوما أو يومين) وقال فى كنوز الحقائق (نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم) عن الدار قطنى . وقال فى موضع آخر منه (نهى عن صوم يوم الجمعة) عن احمد والشيخين

(٢) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهى عنه ، فأثر ذلك الجمع الأمر بهما معا . وقوله (وكذلك نهى عن تقدم الخ) بالعكس فرمضان وحده مطلوب ، وجمع يوم من شعبان إليه منهى عنه . وكذا يقال فى يوم الفطر

(٣) (لا يتقدمن أحدكم رمضان بيوم أو يومين إلا أن يكون رجلا يصوم صوما فليصمه) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٤) (لا يصلح الصيام فى يومين يوم الفطر ، ويوم النحر) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا النسائى . وهذا لفظ مسلم

(٥) تقدم (ج ١ ــ ص ٢٧٥) وهو يفيد أن للاجتماع والافتراق حكما يعول عليه ما لم تكن له نية سيئة فيعامل بنقيض قصده . فالأصل ثابت فى الحديث

(٦) اقتصر على هذا والحديث فيه الأمران لأن الذى يعنيه الآن أن يكون للاجتماع حكم ليس للانفراد . ولذلك لما أخذ الثانى أخذه مع تغيير الأسلوب ، ليجعله راجعا إلى غرضه فى الاجتماع أيضا وهو أنه يؤثر فى الانفراد بسلبه ، لأنه لا انفراد مع الاجتماع . ويكفيه هذا فى غرضه . وسيأتى مقابل ذلك فى قوله (وللافتراق أيضا تأثير الخ)

(٧) إلا أن سلب صفة الانفراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها ، لما سيجىء فى توجيه مقابله . فازالة هذه الصفة لا تفيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة وأعطاءه ما يناسبه من الحكم

ونهى (١) عن الخليطين فى الأشربة لأن لاجتماعهما تأثيراً فى تعجيل صفة الإسكار وعن التفرقة (٢) بين الأم وولدها ، وهو فى الصحيح (٣) وعن التفرقة بين الأخوين وهو حديث حسن (٤) وهو كثير فى الشريعة .

وأيضا فاذا أخذ الدليل فى الاجتماع أعم (٥) من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره .

(١) عن جابر رضى الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخلط الزبيب والتمر جميعا ، والبسر والتمر جميعا وقال : لاتنبذوا الزبيب والتمر جميعا ولا الرطب والبسر جميعا) أخرجه فى التيسير عن الخمسة ، وعن أبى قتادة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تنبذوا الزهو والرطب جميعا ، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعا . ولكن انبذوا كل واحد على حدته) أخرجه فى التيسير عن مسلم ومالك وأبى داود والنسائى

(٢) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لابنها وسكون نفسها برؤيته . ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذلك عقد معاوضة

(٣) روى فى منتقى الأخبار عن أحمد والترمذى : عن أبى أيوب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة) — قال شارحه الشوكانى : حديث أبى أيوب أخرجه أيضا الدرقطنى ، والحاكم وصححه ، وحسنه الترمذى . وفى اسناده حى بن عبد الله المعافرى وهو مختلف فيه . وله طريق أخرى عند البيهق . وفيها انقطاع . وله طريق أخرى عند الدارمى

(٤) قل النبى صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه ، (رده رده) عند ماباع أحد الغلامين الاخوين اللذين وهبهما له النبى صلى الله عليه وسلم . رواه الترمذى وابن ماجه . قال الشوكانى : إن هذا الحديث من رواية ميمون بن أبى شبيب عنه ، وقد أعله أبو داود بالانقطاع بينهما . وأخرجه الحاكم وصحح اسناده ، ورجحه البيهق لشواهده . وعن على رضى الله عنه قال : أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أبيع غلامين أخوين ، فبعتهما وفرقت بينهما ، فذكرت ذلك له ، فقال (أدركهما فارتجعهما ، ولا تبعهما إلا جميعا) رواه فى منتقى الاخبار عن أحمد — قال الشوكانى : رجال اسناده ثقات كما قال الحافظ ، وقد صححه ابن خزيمة وابن الجارود ، وابن حبان ، والحاكم ، والطبرانى ، وابن القطان

(٥) أى بقطع النظر عما قيد به أولا من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهى

فى الجملة ؛ كالأمر بالاجتماع والنهى عن التفرقة ، لما فى الاجتماع من المعانى التى ليست فى الانفراد ، كالتعاون والتظاهر ، وإظهار أبهة الاسلام وشعائره ، وإخماد كلمة الكفر ، ولذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد ، وشرعت المواصلات بين ذوى الأرحام خصوصا ، وبين سائر أهل الإسلام عموما . وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق ، وأمر بإصلاح ذات البين وذم ضدها وما يؤدى اليها ، الى غير ذلك مما فى هذا المعنى .

وأيضا فالاعتبار النظرى يقضى أن للاجتماع أمراً زائداً لايوجد مع الافتراق .

هذا وجه تأثير الاجتماع

وللافتراق أيضا تأثير من جهة أخرى ؛ فانه اذا كان للاجتماع معان لاتكون فى الافتراق فللافتراق [1] أيضاً معان لاتزيلها [2] حالة الاجتماع : فالنهى عن البيع

عنه الخ ، فان الأمر بالاجتماع بين المسلمين لايقال فيه إنه واحد مما صور فيه الكلام أولا

(١) وانظر لم لم يذكر من آثاره ما أشار له فى الحديث المتقدم من أن لتفريق الخليطين نعجهما أثرا فى الزكاة بزيادتها أو نقصها مالم يفعلا ذلك خشية الصدقة

(٢) لم يقل : ليست توجد عند الاجتماع ، بل اقتصر فى كل المحاولة الآتية على أن يثبت أن الأمور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها . أى فمعانى المجتمعات التى تثبت لها عند الانفراد لاتزال متحققة عند الاجتماع وهذا هو الذى يعنيه ، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر . فلا يصح أن تكون المقابلة بين الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه ، لا بأن تكون على أن معانى الافتراق لا توجد عند الاجتماع . وقوله (للانفراد فى الاجتماع خواص لا تبطل به) أى لايصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع ، لأن بطلانها يبطل المعنى الذى فى الاجتماع كما مثل ، فأن الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها ، ولو لم يكن كذلك بل صار المجموع بمنزلة اليد أو الرجل أو العين فقط لم يكن هو الانسان . فاحتفاظ كل واحد بخاصته حفظ للانسان المكون من هذه المجتمعات . فهذا كالترقى على ماقبله ، كأنه يقول : ليس فقط ان الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده ، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ

والسلف مجتمعين قضى بأن لافتراقهما [١] معنى هو موجود حالة الاجتماع ، وهو الانتفاع بكل واحد منهما ؛ اذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع ، ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهى ؛ وزيادةُ المعنى فى الاجتماع لايلزم أن يُعدِم معانى الانفراد بالكلية . ومثله [٢] الجمع بين الاختين وما فى معناه مما ذكر من الأدلة .

وأيضاً فإن كان للاجتماع معان لا تكون فى الانفراد فللانفراد فى الاجتماع خواص لاتبطل به ؛ فإن لكل واحد من المجتمعين معانى لو بطلت لبطلت معانى الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان فإن مجموعها هو الانسان ، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان ، بل الرأس يفيد مالاتفيده اليد ، واليد تفيد ما لا تفيده الرجل ، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها ، فإذا ثبت هذا فافهم مثله فى سائر [٣] الاجتماعات

فالأمر [٤] بالاجتماع والنهى عن الفرقة غير مبطل لفوائد [٥] الأفراد حالة

---

(١) أى بأن لهما عند الافتراق

(٢) فمنافع الزوجية موجودة فى كل من الاختين عند اجتماعهما أيضا . ولكن النهى ورد للمعنى الزائد فى الاجتماع

(٣) لكن هذا ليس جمعا اعتباريا كاجتماع الشيئين المتباينين فى عقدة وصيغة واحدة مثلا ، فهناك لأعضاء الانسان نظام طبيعى يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعا كما يقول . وأين من هذا مجرد جمع الشيئين فى صيغة أو قصد واحد ؟ فلعل المراد بهذا التشبيه التقريب . وإلا فكيف يبنى على مجرد هذا قاعدة أصولية فى الشريعة ، تبنى عليها أحكام وتفاريع ؟ نعم إن الاحكام مبنية كما سبق على مجرى العادة فى الانسان سواء كانت طبيعية أو غيرها ، ولكنها تكون حقيقة لاتشبيها واعتبارا

(٤) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الاعم السالف (غير مبطل) أى بالدليلين السابقين . وهذا منه شروع فى استغلال المقدمات السالفة من أول المسألة إلى هنا لتأصيل القاعدة الآتية

(٥) بل كل واحد من أفراد الانسان المندمجين فى هذا الاجتماع حافظ لسائر خواصه كما هو واضح . وقوله (فمن حيث حصلت الفائدة الخ) هذا مرتب على مجموع ماقرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيرا حاصلا عند الاجتماع .

الاجتماع ، فمن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع فهى حاصلة من جهة الافتراق أيضا حالة الاجتماع، وأيضا فمن حيث كان الاجتماع فى شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبرا من ذلك الوجه أيضا فيتعارضان فى مثل مسألتنا حتى ينظر فيها ، فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد

ولكلٍّ وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين .

واذا كان كذلك فحين امتزج الأمران فى المقصد صارا فى الحكم كالمتلازمين فى الوجود ، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد ، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهى معا فيهما كما تقدم فى المتلازمين ، ولابد من حكم شرعى يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهى؟ أولا [1] فإن من العلماء من يجرى عليهما حكم الانفكاك والاستقلال ، اعتباراً بالعرف الوجودى والاستعمال ؛ اذا كان الشأن فى كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه ؟ والخلاف موجود بين العلماء فى مسألة « الصفقة تجمع بين حرام وحلال » ووجه كل قول منهما قد ظهر

ولا يقال : إن الذى يساعد عليه الدليل هو الأول ؛ فإنه اذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكما لا يكون حالة الانفراد ؛ فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة الى المجموع كالتابع [2] مع المتبوع ؛ فإنه صار جزءاً من الجملة ، وبعض الجملة تابع للجملة . ومن الدليل على ذلك مامر فى كتاب الأحكام من كون

وقوله (وأيضا) هذا إشارة إلى فرض المسألة وأنه ليس أحد المجتمعين تابعا للاخر بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم . فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد ؟ يعنى فيكون هناك مدركان لأصحاب النظر والاجتهاد : أحدهما مبنى على تأثير الاجتماع ، والآخر مبنى على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع

(١) أى لايتوجه عليهما معا حكم واحد بالامر أو النهى ، بل لكل حكمه . وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للمنفردات عند الاجتماع . وما قبله لما قبله . فقوله (فان من العلماء الخ) بيان لقوله (أولا)

(٢) أى وقد تقدم أنه لاحكم للتابع غير حكم المتبوع .

الشيء مباحاً بالجزء مطلوبا بالكل ، أو مندوبا بالجزء واجباً بالكل ، وسائر الأقسام التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل . وعند ذلك لايتصور أن يرد الأمر والنهي معاً ، فاذا نظرنا الى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً فى الجملة ، فتوجه النهي لما تعلق به من ذلك ، ووجه ماتقدم فى تعليل المازرى وما ذكر معه

لأنا نقول : إن صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزء[1] الحرام بأن يكون متبوعا أولى من أن يكون تابعاً ، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر ، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر ، وأما توجيه المازرى فاعتباره مختلف[2] فيه ، وليس من الأمر المتفق عليه فى مذهب مالك ولا غيره ، فهو مما يمكن أن يذهب اليه مجتهد ويمكن أن لا

﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأمران[3] يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه ، اذا ذهب قصد المكلف الى جمعها معاً فى عمل واحد وفى غرض واحد ، فقد تقدم أن

---

(١) فى الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام ، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهي يعتمد المفسدة

(٢) بقي عليه أن يجيب عن القواعد التي ذكرها من درء المفاسد وسد الذرائع والتعاون . وليس من السهل على المجتهد الاغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه . فى مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التي لم تثبت فى نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الانسان الخ

(٣) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها فى أن الشيئين اللذين قصد المكلف جمعهما فى عمل واحد ليس أحدهما تابعا للآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة ، وتخالفها فى أن تلك ورد الامر فيها على أحد الشيئين ، والنهي على الاخر عند الانفراد . أما هذه فلم يتوجه فيها نهي لأحد الشيئين ، ولكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعا ، وهذه اللوازم متنافية فهل يعتبر تنافي اللوازم موجبا لعدم صحة اجتماعهما فى عمل واحد وغرض واحد ، فيبطل العقد؟ أم لا ؟

للجمع تأثيراً ، وأن فى الجمع معنى ليس فى الانفراد ، كما أن معنى الانفراد لايبطل بالاجتماع .

ولكن لايخلو أن يكون كل منهما مُنافِيَ الأحكام لأحكام الآخر ، أولا

فان كان كذلك رجع فى الحكم الى اجتماع الأمر والنهى على الشيئين يجتمعان قصداً وذلك مقتضى المسألة قبلها . ومعنى ذلك أن الشىء إذا كان له أحكام شرعية تقترن به فهى منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة فى ذلك الشىء ؛ وكذلك كل عمل من أعمال المكلفين ، كان ذلك العمل عادة أوعبادة . فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما . تنافى أحكام الآخر فمن حيث صارا كالشىء الواحد فى القصد الاجتماعى اجتمعت الأحكام المتنافية التى وضعت للمصالح ، فتنافت وجوه المصالح وتدافعت ، وإذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد فاستقرت الحال على وجه استقرارها فى اجتماع المأمور به مع المنهى عنه ، فاستويا فى تنافى الأحكام ؛ لأن النهى يعتمد المفاسد ، والأمر يعتمد المصالح ، واجتماعهما يؤدى الى الامتناع كما مر ، فامتنع ما كان مثله

وأصل هذا نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن البيع والسلف ؛ لأن باب البيع يقتضى المغابنة والمكايسة ، وباب السلف يقتضى المكارمة والسماح والإحسان فإذا اجتمعا داخلَ السلفَ المعنى الذى فى البيع ، فخرج السلف عن أصله ، إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب بالذهب نسيئة ، فرجع الى أصله المستثنى منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصرف [(١)] أصله المغابنة والمكايسة؛ والمكايسةُ فيه وطلبُ الربح ممنوعة فإذا رجع السلف الى أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين : « احداهما » الأجل الذى فى السلف « والأخرى » طلب الربح الذى تقتضيه المكايسة أنه لم يضم الى البيع إلا وقد داخله فى قصد الاجتماع ذلك المعنى .

وعلى هذا يجرى المعنى فى إشراك المكلف فى العبادة غيرها مما هو مأمور به

(١) صوابه البيع . وقوله (والمكايسة فيه) أى فى السلف

إما وجوباً أو ندباً أو إباحة[١] إذا لم يكن أحدهما تبعاً [٢] للآخر وكانت أحكامهما متنافية ، مثل الأكل والشرب والذبح والكلام المنافى فى الصلاة ، وجمع [٣]

---

(١) لا يظهر عطفه على ماقبله إلا على اصطلاحه فى المسألة قبلها

(٢) كالتبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل ، وكالحمية مع العبادة بالصوم ، والصحة مع تأدية الفريضة فى السفر للحج ، وهكذا مما كان شأنه التبعية للعبادة فى القصد وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربى والغزالى فى خروج العبادة عن الاخلاص وعدمه ، بناء على صحة انفكاك القصدين كما هو نظر ابن العربى ، أو على مجرد الاجتماع وجودا ولو صح الانفكاك كما هو رأى الغزالى راجع الفصل التالى للمسألة السادسة من النوع الرابع فى المقاصد . وقد تقدم آنفا أنه إذا كان أحدهما تبعا للآخر وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف فى دينار واحد فلا يضر ، لالغاء التابع . فاذا حمل كلامه فى التابع على مثل صورة الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه ، ولا يتعارض مع ماسبق ولا مع ما يأتى بعد من جعل التبرد وما معه مما فيه الخلاف . فيتعين أن يحمل قوله هنا (إذا لم يكن تبعا) على مايماثل الصورة المذكورة وإن كانت فى المعاملات ، وكلامه فيما يجتمع مع العبادات

(٣) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلا فينوى بها أنها فرض ونفل معا ، فقد جمع بين متنافيين فى الأحكام فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم ، والفرض تسن فيه الجماعة والنفل لا ، والفرض تقام له الصلاة والنفل لا ، والفرض يجب فيه القيام على القادر والنفل لا ، وهكذا . وكمن ينوى بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله أو بعده ندبا ، فان هناك تنافيا ظاهرا بين كونها معتبرة قبلا أوبعدا وبين تأديتها بها الآن . ولذلك لم يجز مثل هذا أحد . أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلا فقالوا إنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية ، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب . وقالوا إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوى معه مثل نفل صوم عاشوراء والايام البيض ويوم عرفة — والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه ومايطلب فيه ، فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة ، إذا لم يكن مانع آخر يقتضى المنافاة مثل الصورتين اللتين ذكرناهما . ولم نر خلافا فى نية تحية المسجد مع الفرض . وقوله (والعبادة) أى مطلقا ولو غير صلاة ؛ وقد عرفت مسألة الصيام . ومثلها الحج مع العمرة النافلة مع أنهما صحيحان

نية الفرض والنفل فى الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب معاً ، وجمع[١] فرضين معاً فى فعل واحد ، كظهرين ، أوعصرين ، أو ظهر وعصر ، أو صوم رمضان أداء وقضاء معا الى أشباه ذلك

ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها الى بعض ، وإن كان فى بعضها خلاف فالجواز ينبنى على الشهادة بعدم المنافاة بين الأحكام، اعتباراً بمعنى الانفراد[٢] حالة الاجتماع . فمنع من اجتماع الصرف والبيع ، والنكاح والبيع ، والقراض والبيع والمساقاة والبيع ، والشركة والبيع ، والجعل والبيع — والإجارة فى الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع — ومنع من اجتماع[٣] الجزاف والمكيل ، واختلف العلماء فى اجتماع الإجارة والبيع . وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة فى العقد الواحد : فالصرف مبنى على غاية التضييق حتى شرط فيه التماثل الحقيقى فى الجنس[٤] والتقابض الذى لا تردد فيه ولا تأخير[٥] ولا بقاء علقة[٦] وليس البيع كذلك .

---

(١) لأنهما متنافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص ، والآخر عن واجب لوقت آخر . ولذلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلا

(٢) كما قال أشهب : لا يحرم الصرف والبيع ، وأنكر أن يكون مالك حرمه ، نظرا إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد، قال : وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل منهما سلعة . قال ابن عرفة : وهو أوجه فى النظر ، وإن كان خلاف المشهور

(٣) الممنوع إجتماع جزاف من حب مع مكيل منه فى عقد واحد وكذا جزاف من أرض مع مكيل منها ، وكذا اجتماع جزاف من حب مع مكيل من أرض ، لأن فى ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معا عن أصلهما ، إذ الأصل فى الحب الكيل ، وأصل الأرض أن تباع جزافا. أما إذا اشترى أرضا جزافا مع مكيل حب فلا مانع لأنهما جاءا على أصلهما

(٤) فلا يجوز الصرف بتصديق فى الجنس وكذا فى العدد أو الوزن بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت فى الصرف

(٥) قالوا أنه أضيق ما يطلب فيه المناجزة

(٦) ولو بأن يوكل غيره فى القبض بغير حضوره

والنكاح مبنى على المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة ، ولذلك سمى الله الصداق نحلة وهى العطية لا فى مقابلة عوض ، وأجيز فيه نكاح التفويض ، بخلاف البيع والقراض والمساقاة مبنيان على التوسعة ؛ إذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الإجارة المجهولة ، فصارا كالرخصة ، بخلاف البيع فإنه مبنى على رفع الجهالة فى الثمن والمثمون والأجل وغير ذلك ، فأحكامه تنافى أحكامهما . والشركة مبناها على المعروف والتعاون على إقامة المعاش للجانبين ، بالنسبة الى كل واحد من الشريكين والبيعُ يضاد ذلك . والجعل مبنى على الجهالة بالعمل ، وعلى أن العامل بالخيار [١] والبيع يأبى هذين . واعتبارُ الكيل فى المكيل قصد إلى غاية الممكن فى العلم بالمكيل ، والجزاف مبنى على المسامحة ، فى العلم بالمبلغ ، للاجتزاء فيه بالتخمين الذى لا يوصل الى علم . والإجارة عقد على منافع لم توجد ، فهو على أصل الجهالة ، وإنما جازت لحاجة التعاون كالشركة ؛ والبيع ليس [٢] كذلك . وقد اختلفوا أيضاً فى عقد على بتّ فى سلعة وخيار فى أخرى ؛ والمنعُ بناء على تضاد البت والخيار

وكما اختلفوا فى جمع العاديين فى عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادها ، كذلك اختلفوا أيضا فى جمع العبادى مع العادى ؛ كالتجارة [٣]

---

(١) لأن الجعل لا يلزم بالعقد ، بخلاف البيع مالم يكن على الخيار

(٢) أى فلا يجوز إجتماعهما . لكن المعروف فى المذهب غير هذا . ونص خليل عدم فسادها مع البيع ، قال الشراح فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتهما ؛ سواء أكانت الاجارة فى نفس المبيع أم فى غيره ، إلا أنها إذا كانت فى غير المبيع لا يشترط فيها شىء وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قماشا ليخيطه له ثوبا اشترط لها شروط كعدم تأخير العمل الخ

(٣) التجارة فى الحج ورد الاذن فيها بقوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحج ، فهو محجوج بالآثار الصحيحة ، فضلا عن كونه يبعد بالآية عن سبب النزول

فى الحج أو الجهاد وكقصد التبرد مع الوضوء ، وقصد الحمية مع الصوم ؛ وفى بعض العبادتين كالغسل بنية الجنابة والجمعة . وقد مر هنا وفى كتاب المقاصد بيان هذا المعنى فى الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة و بالله التوفيق .

و إن كانا غير متنافي الأحكام فلابد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع ، وقد تقدم الدليل عليه قبل ؛ فلا يخلو أن يُحدث الاجتماع حكما يقتضى النهى ، أو لا

فإن أحدث ذلك صارت الجملة منهيا عنها واتحدت جهة الطلب ؛ فان الاجتماع ألغى الطلب المتعلق بالأجزاء ، وصارت الجملة شيئا واحداً يتعلق به إما الأمر و إما النهى ؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة ، و يتعلق به النهى اذا اقتضى مفسدة ، فالفرض هنا أنه اقتضى مفسدة ، فلا بد أن يتعلق به النهى ، كالجمع بين الأختين و بين المرأة وعمتها أو خالتها ، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ماقبله وما بعده ، والخليطين فى الأشر بة ، وجمع الرجلين فى البيع سلعتيهما ، على رأى من رآه فى مذهب مالك ؛ فان الجمع يقتضى عدم اعتبار الأفراد بالقصد الأول ، فيؤدى ذلك الى الجهالة[1] فى الثمن بالنسبة الى كل واحد من البائعين ، و إن كانت الجملة معلومة : فامتنع لحدوث هذه المفسدة المنهى عنها . وأما المجيز فيمكن أن يكون اعتبر أمراً آخر ، وهو أن صاحبى السلعتين لما قصدا الى جمع سلعتيهما فى البيع صار ذلك معنى الشركة فيهما ، فكأنهما قصدا الشركة أولا ، ثم بيعهما والاشتراك فى الثمن ، و إذا كانا فى حكم الشريكين فلم يقصدا إلى مقدار ثمن كل واحدة من السلعتين ؛ لأن كل واحدة كجزء السلعة الواحدة فهو قصد تابع لقصد الجملة ، فلا أثر له ، ثم الثمن يفَضُّ على رءوس المالين إذا أرادا القسمة ، ولا امتناع فى ذلك ؛ إذ لاجهالة[2] فيه ، فلم يكن فى الاجتماع حدوث فساد

و إذا لم يكن فيه شىء مما يقتضى النهى فالأمر متوجه ؛ إذ ليس إلا أمر أو نهى ، على الاصطلاح المنبه عليه

---

(١) أى المؤدية إلى التنازع والشحناء، على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس
(٢) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمنا لسلعته . وهو معلوم

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الأمران[١] يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة[٢] والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها ، أو إلى بعض أوصافها ، أو إلى بعض جزئياتها ، فاجتماعهما جائز ، حسبما ثبت فى الأصول

والذى يذكر هنا أن أحدهما تابع ، والآخر متبوع ، وهو الأمر الراجع إلى الجملة . وما سواه تابع ؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكملة للجملة والتتمة لها ، وما كان هذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقاً ، وهذا معنى كونه تابعاً . وأيضاً[٣] فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة ، بل إن فرض فقد الأمر بالجملة لم يمكن إيقاع التفاصيل ، لأن التفاصيل لا تتصور إلا فى مفصل ، والأوصاف لا تتصور إلا فى موصوف ، والجزئى لا يتصور إلا من حيث الكلى ؛ وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة

ولذلك أمثلة : كالصلاة — بالنسبة إلى طلب الطهارة الحدثية والخبثية ، وأخذ الزينة ، والخشوع ، والذكر ، والقراءة ، والدعاء ، واستقبال القبلة ، وأشباه ذلك ؛ ومثل الزكاة — مع انتقاء أطيب[٤] الكسب ، وإخراجها فى وقتها ، وتنويع[٥]

---

(١) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح فى المسألتين السابقتين

(٢) أى إلى نفس المطلق وقوله (بعض تفاصيلها) أى أجزائها كالقراءة والذكر فى الصلاة وقوله (بعض أوصافها) أى كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع . وقوله (بعض جزئياتها) كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر وهكذا من الجزئيات الداخلة تحت كلى صلاة

(٣) دليل ثان على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلا

(٤) هو وما يليه للوصف . وتنويع المخرج ومقداره للجزئى

(٥) كونه من النقدين أو الزروع أو الانعام . ومقداره كون الواجب فى الأول

الخروج ومقداره ، وكذلك الصيام — مع تعجيل الإفطار وتأخير السحور ، وترك الرفث ، وعدم التغرير[1] وكالحج مع مطلوباته التي هي له كالتفاصيل والجزئيات والأوصاف التكميليات ، وكذلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاءة[2] ، والبيع مع توفية المكيال والميزان ، وحسن القضاء والاقتضاء ، والنصيحة[3] ، وأشباه ذلك فهذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت إليه ، وانبنت عليه ، فلا يمكن أن تفرض إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل . وكذلك سائر التوابع مع المتبوعات

بخلاف[4] الأمر والنهي إذا تواردا على التابع والمتبوع ؛ كالشجرة المثمرة

ربع العشر مثلا ، وهكذا . فكل هذه الأوامر تابعة (لآتوا الزكاة) وقوله (مع تعجيل الافطار) هذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكمالية فيه

(١) التغرير التعرض للهلكة والأذى وقد ورد النهي عن تعرض الصائم لما يفسد صومه من المباشرة ومقدمات الجماع والمبالغة في المضمضة والاستنشاق ، لأن ذلك كله مظنة لافساد الصوم ، ومثله الحجامة للحاجم والمحتجم

(٢) المماثلة في الحرية والاسلام مثلا ، بحيث لا يقتل الحر بالعبد ولا المسلم بالكافر ، فهذان مكملان لهذا الضروري

(٣) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف . إلا أنه يقال إن البيع من المباح وهذه الأمور الأربعة الاوامر فيها بين واجب ومندوب ، وكيف يقال فيه : تواردت الاوامر على المتبوع باعتباره في نفسه وباعتبار تفاصيله ؛ إلا أن يقال إن البيع من الضروريات أو الحاجيات على ما سبق ، فهو إذا مطلوب تتوجه إليه الاوامر باعتبار ذاته كما تتوجه إليه باعتبار توابعه على أنه وإن كان أصله الاباحة بالجزء فانه مطلوب بالكل

(٤) أي فالامر فيهما بالعكس . ففي توارد الامرين لم يرد الامر بالتابع إلا مستنداً للامر بالمتبوع ، بحيث لا يتأتى الامر بالتابع وحده مقطوعا فيه النظر عما جعل تابعا له ، بخلاف توارد الامر والنهي فانه ما توجه النهي على التابع مثلا إلا مع قطع النظر عن المتبوع ، حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهي وألغي . هذا في ذاته ظاهر . ولكن الكلام في فائدة هذه المسألة عمليا . ولا يخفى أن معنى الاتحاد

قبل الطيب ، فإن النهى لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال ، فلو فرضنا عدم الاستقلال فيها فذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجزء التابع للشجرة ، وذلك يستلزم قصد الاجتماع فى الجملة ، وهو معنى القصد إلى العقد عليهما معاً ، فارتفع النهى بإطلاق على ما تقدم . وحصل[1] من ذلك اتحاد الأمر إذ ذاك ، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها فى نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها .

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات ، فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضى شيئاً يمكن فيه التضييق والحرج ، وهو الضروريات بلا شك ، والتحسينات مكملات ومتممات ، فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها ؛ لأن التحسين والتكميل والتوسيع لابد له من موضوع إذا فقد فيه ذلك عد غير حسن ولا كامل ولا موسع ، بل قبيحاً مثلا أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب ، فالمطلوب أن يكون تحسيناً وتوسيعاً تابع فى الطلب للمحسَّن والموسَّع ، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية .
وإذا ثبت هذا تصور فى الموضع قسم آخر ، وهى :

الذى ذكره بعد هو اتحاد فى مورد الاوامر ، على معنى أن ما يرد على التفاصيل والاوصاف وارد على الجملة باعتبار هذه الأوصاف وان كان هذا لا يقتضى ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الامر الوارد على المتبوع ، بل قد يكون الامر الوارد على المتبوع باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع ، وذلك كالتوفية فى الكيل والميزان بالنسبة للبيع وقد يكون بالعكس كما فى الأمر بتأخير السحور . وقد يكون آتيا ببيان أن هذا التفصيل تتوقف عليه الجملة كجزء أصلى منها أو كشرط ، وهكذا . وسيأتى له فى المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جليلة عملية لمسألتنا هذه . وقد أشار إليه هنا إشارة اجمالية بقوله (وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات الخ) أى فالضروريات تعتبر هى الجملة ، وهى المتبوع والاصل . وماعداها من الحاجيات والتحسينات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة

(١) رجوع إلى أصل المسألة وتلخيصها

﴿ المسأله الثانية عشرة ﴾

فنقول : الأمر والنهي إذا تواردا على شيء واحد وأحدهما راجع الى بعض أوصافها أو جزئياتها أو نحو ذلك ، فقد مر فى المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان : « إحداهما » أن يرجع الأمر الى الجملة والنهي الى أوصافها . وهذا كثير ، كالصلاة بحضرة الطعام ، والصلاة مع مدافعة الأخبثين ، والصلاة فى الأوقات المكروهة ، وصيام أيام العيد ، والبيع المقترن بالغرر والجهالة ، والإسراف فى القتل ، ومجاوزة الحد فى العدل فيه ، والغش والخديعة فى البيوع ونحوها ، الى ما كان من هذا القبيل . « والثانية » أن يرجع النهي الى الجملة والأمر الى أوصافها وله أمثلة كالتستر بالمعصية فى قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنِ ابتُلِيَ مِنكم مِنْ هذهِ القاذُوراتِ بشيء فليَستَتِرْ بِسِترِ اللهِ »[1] وإتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى : « ثُمَّ يتوبونَ مِنْ قريبٍ » وروى : « مَنْ مَشى مِنكم الى طَمَعٍ فليَمْشِ رُوَيْداً »[2] وأشباه ذلك . فأما الأول فقد تكلم عليه[3] الأصوليون ، فلا معنى لإعادته هنا . وأما الثاني فيؤخذ الحكم فيه من معنى[4] كلامهم فى

---

(١) روى الغزالي فى الأحياء (من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فليتستر بستر الله) قال العراقي : أخرجه الحاكم من حديث ابن عمر بلفظ (اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله عنها . فمن ألم بشيء منها فليستتر بستر الله) وإسناده حسن

(٢) ينظر تخريجه

(٣) وأن له أثرا بفساد ما تعلق به النهي إذا كان للتحريم ، فى العبادات خاصة ، أو فيها وفى غيرها ، والتفصيل بين ما تعلق النهي لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم وما تعلق بوصف منفك ، والخلاف فى ذلك كله

(٤) المقام يحتاج إلى فضل تأمل فان مثل اتباع السيئة الحسنة كل منهما أمر منفصل عن الآخر عملا ووقتا وكأنه قال إذا صدرت منك سيئة فالمطلوب منك أن تتدارك الأمر بفعل حسنة . هل هذا إلا طلب واحد بخلاف المثالين اللذين معه ، فان توجه النهي للجملة والطلب للتابع ظاهر فيهما

الأول، فإليك النظر فى التفريع والله أعلم . وينجر هنا الكلام الى معنى آخر، وهى:

﴿ المسألة الثالثة عشرة[1] ﴾

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعا مع التابع له، وأن الطلب المتوجه للجملة أعلى رتبة وآكد فى الاعتبار من الطلب المتوجه الى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات

والدليل على ذلك ما تقدم من أن التابع مقصود بالقصد الثانى ؛ ولأجل ذلك يلغى جانب التابع فى جنب المتبوع ، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال[2] ، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة . وبالجملة فهذا المعنى مبسوط فيما تقدم ، وكله دليل على قوة المتبوع فى الاعتبار وضعف التابع . فالأمر المتعلق بالمتبوع آكد[3] فى الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع .

---

(١) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله ، فهى مبنية عليها ، وهى الفائدة العملية لها

(٢) كما سبق فى المسألة الثامنة وقوله (أو يصير منه كالصفة) كما فى المسألة الحادية عشرة ومعنى عدم اعتباره ظاهر فى الأول ، لأن النهى مثلا يرد على التابع كثمرة الشجرة قبل بدو صلاحها ، فاذا بيعت تابعة للأصل ألغى النهى . أما الغاء التابع فى الثانى فليس على معنى اهداره ، بل معناه أنه متوجه الى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة ، وليس هذا إلغاء حقيقة بل اعتبارا فقط ويحتمل أن يقرأ قوله (أو يصير) بالنصب وأو بمعنى إلا

(٣) تقدم النظر فى هذا بأنه قد لا يطرد ، كما فى مثال البيع وصفته من التوفية فى الكيل مثلا وبالتتبع تجد فى الشريعة من هذا أمثلة كثيرة ، كصفات الصلاة النافلة المعتبرة من أركانها ، وكأجزائها من القراءة والركعات فعلا وسيأتى يقول فى الضابط (فان لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء من الضرورى المقام وبه يقيد الكلام هنا) يعنى إلا إذا كان قصده ثانويا ولكنه صار كجزء المتبوع فلا يكون أضعف من المتبوع

وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر فى الشريعة لا تجري فى التأكيد مجرى واحداً وأنها لاتدخل تحت قصد واحد ، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية ، ولا الأمور المكملة[1] للضروريات كالضروريات أنفسها ، بل بينهما تفاوت معلوم ، بل الأمور الضرورية ليست فى الطلب على وزان واحد ، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس فى التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل ، الى سائر أصناف الضروريات . والحاجيات كذلك ؛ فليس الطلب بالنسبة الى المتعات المباحة التى لامعارض لها كالطلب بالنسبة إلى ماله معارض كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض[2] والسلم والمساقاة وأشباه ذلك ؛ ولا أيضا طلب هذه كطلب الرخص التى يلزم فى تركها حرج على الجملة ؛ ولا طلب هذه كطلب ما يلزم فى تركه تكليف مالا يطاق . وكذلك التحسينيات[3] حرفا بحرف .

فإطلاق القول فى الشريعة بأن الأمر للوجوب[4] أو للندب ، أو للإباحة ،

---

(١) كحرمة النظر المكملة لحرمة الزنا ، وحرمة شرب القليل من الخمر التى من شأنها عدم الأسكار مكملة لحرمة شرب الكمية المسكرة شأنا

(٢) لما فيه من النسيئة ، فهو مستثنى من المحرم للتوسعة ودفع الحرج ومثله القراض والسلم وما معه ، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج ، فليست تستوى مع المباحات التى لا تعارضها كليات أخرى فى الشريعة . فطلب هذه أقل من طلب المباحات التى لامعارض لها . وما فى تركه حرج على الجملة كالتيمم فى بعض أحواله وما يلزم فى تركه تكليف مالا يطاق كأكل الميتة للمضطر آكد ، لأنه واجب إذا خشى الهلاك ، وهى درجة تكليف مالا يطاق لو كلف بالصبر

(٣) أى فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الضيف . ومنع الربا ليس كطلب الورع فى المتشابهات ، وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة . وكل هذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات

(٤) أى كما هو رأى الجمهور ، وقال الرازى : إنه الحق ، وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة حقيقة فى الندب وتوقف الأشعرى والقاضى فى أنه موضوع لأيهما ، وقيل

أو مشترك ، أو لغير ذلك مما يعدّ فى تقرير الخلاف فى المسألة الى هذا المعنى يرجع الأمر فيه ، فإنهم يقولون إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك ، فكان المعنى يرجع [١] الى اتّباع الدليل فى كل أمر ، واذا كان كذلك رجع الى ما ذكر لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب . وأقرب المذاهب فى المسألة مذهب الواقفية ، وليس فى كلام العرب ما يرشد الى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها .

فالضابط فى ذلك أن ينظر فى كل أمر : هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول ؟ أم بالقصد الثانى ؟ فان كان مطلوبا بالقصد الأول فهو فى أعلى المراتب فى ذلك النوع [٢] وإن كان من المطلوب بالقصد الثانى نظر : هل يصح إقامة أصل

توقفافيه بمعنى أنه لا يدرى مفهومه ، فيحتمل أن يكون مشتركا بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز إلى آخر المعانى التى تذكر للأمر ، وقيل مشترك بين الوجوب والندب ، وقيل مشترك بينهما وبين الاباحة أيضا ، وقيل هو للاباحة لا ن الجواز محقق ولكل دليله فى كتب الأصول . وقوله (إلى هذا المعنى يرجع الخ) لعله يعنى أنه ينبغى رجوعه إلى هذا . وإن كان بعيدا من كلامه . أما ظاهر كلامه من أن فى تقريرهم مايؤخذ منه الرجوع لهذا فلا يظهر وقولهم (إنه للوجوب مالم يدل دليل الخ) لا يفيد مدعاه ، لأن الخلاف فى وضعه لغة أو شرعا لأى معنى من هذه المعانى ، فمن يقول بوضع لواحد منها يقول أنه مجاز فى غيره ومعلوم أن المجاز لابد له من قرينة ، فهى الدليل الذى ينقله المؤلف عنهم بقوله (مالم يدل دليل) وشتان بين هذا وبين ماذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هذه المعانى بخصوصه وكيف يتأتى هذا ممن يقول أنه حقيقة فى الوجوب أو حقيقة فى الندب مثلا ، إنما كان يصح تقريبه ممن قال بالاشتراك الذى لابد له من قرينة . أو ممن قال بالوقف كما قال المؤلف إنه أقرب المذاهب إلى القبول

(١) بعيد من معنى قولهم (مالم يدل الخ)فانه يفيد أن القائل بالوجوب مثلا يطلق القول فيه بدون دليل ، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه وشتان بين المعنيين. وانظر قوله (لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب) الذى يفيد أنهم يطلقونه مع عدم الدليل . فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره

(٢) أى الذى فرض توجه الطلب اليه

الضرورى فى الوجود بدونه حتى يطلق [1] على العمل اسم ذلك الضرورى ؟ أم لا ؟ فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضرورى [2] وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه فذلك المطلوب ليس بركن ، ولكنه مكمل [3] ومتمم : إما من الحاجيات ، وإما من التحسينيات ؛ فينظر فى مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه ، بحسب ما يؤدى اليه الاستقراء فى الشرع فى كل جزء منها

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

الأمر بالشىء على القصد الأول ليس أمراً بالتوابع [4] ، بل التوابعُ إذا كانت مأمورا بها مفتقرةٌ الى استئناف أمر آخر . والدليل على ذلك ماتقدم من أن الأمر بالمطلقات لايستلزم الأمر بالمقيدات ؛ فالتوابع هنا راجعة الى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص ، والأمرُ إنما تعلق بها مطلقا لامقيدا ، فيكفى فيها إيقاع مقتضى [5]

---

(١) أى بحيث يبقى الضرورى المذكور قائما ، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع كصلاة مثلا لم يستعمل لها السواك أو لم يفعل سنة من سننها ، فانها لا تزال يطلق عليها شرعا اسم الصلاة

(٢) لعل الأصل هكذا : (والجزء لأصل الضرورى المقام) بضم الميم صفة للضرورى

(٣) يعنى وهذا هو الذى يقال فيه إنه أضعف فى الطلب من المتبوع ، أما مايعتبر جزءا ينهدم الأصل بانهدامه فلا يقال فيه ذلك

(٤) المراد بالتوابع هنا ما هو أخص مما سبق له فى معناها كما قال بعد (فالتوابع هنا راجعة الخ) يعنى ليس أمرا بجزئى خاص من جزئيات المأمور به معتبر من توابعه وليس المراد أنه ليس أمراً بأى تابع فذلك لايصح لأنه فيما سبق اعتبر الأجزاء مثلا من توابع الكل كما قال فى القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة ولا يعقل أن يقال ان الامر بالصلاة مثلا ليس أمرا بالركعات والقراءات والسجدات وفائدة المسألة قوله (وينبنى على هذا الخ)

(٥) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد مما يصدق عليه اللفظ ،لا فرد خاص

الألفاظ المطلقة ، فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه ، ولا على صفة دون صفة ، فلابد من تعيين وجه أوصفة على الخصوص ، واللفظُ لايشعر به على الخصوص ، فهو مفتقر الى تجديد أمر يقتضى الخصوص . وهو المطلوب

وينبنى على هذا أن المكلف مفتقر فى أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره الى دليل ، فإنا اذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلا ، من غير تعيين وجه مخصوص ، فالمشروع فيه على هذا الفرض لايكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة ، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق فالمأمور بالعتق مثلا أُمِر بالاعتاق مطلقا من غير تقييد مثلا بكونه ذكراً دون أنثى ولا أسود دون أبيض ، ولا كاتبا دون صانع ، ولا ما أشبه ذلك ، فإذا التزم هو فى الإعتاق نوعا من هذه الأنواع دون غيره احتاج فى هذا الالتزام الى دليل ، وإلا كان التزامُه غيرَ مشروع . وكذلك إذا التزم فى صلاة الظهر مثلا أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً ، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية ، أوغير ذلك من الالتزامات . التى هى توابع لمقتضى الأمر فى المتبوعات ، فلا بد من طلب دليل على ذلك ، وإلا لم يصح فى التشريع ، وهو عرضة (١) لأن يكرَّ على المتبوع بالإبطال .

وبيانه أن الأمر اذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق ، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضى بعض الصفات أو الكيفيات التوابع ، فقد عرفنا من قصد الشارع

أى فاذا اريد ذلك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه ، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم فى المسألة الحادية عشرة فانها جزئيات والمراد مما قصد بالقصد الاول ما عبر عنه فيها بالجملة ، وقوله (فلا بد من تعيين الخ) أى حيث كانت مأمورا بها كما هو الفرض

(١) أى لأن هذا المقيد متى وقف عنده فقد لا يتيسر له فعله ، كما فى مثال التزام الوضوء من البئر . وقد يبطل ثوابه بمخالفة قصد الشارع فى التزام ما لم يشرعه وعده مشروعا

أن المشروع عملٌ مطلق ، لايختص فى مدلول اللفظ بوجه دون وجه ، ولا وصف دون وصف ، فالمخصص [1] له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق ، فافتقر الى دليل على ذلك التقييد ، أو صار مخالفا لمقصود الشارع .

وقد سئل مالك عن القراءة [2] فى المسجد ، فقال : لم يكن بالأمر القديم وإنما هو شيء أحدث . قال : ولن يأتى آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها والقرآن حسن : وقال أيضا : أترى الناس اليوم أرغب فى الخير ممن مضى ؟ قال ابن رشد : التزام القراءة فى المسجد بإثر صلاة من الصلوات ، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح ، فرأى ذلك بدعة — قال : وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها فى المسجد . ولا وجه لكراهيتها . والذى أشار اليه مالك هو الذى صرح به فى موضع آخر ؛ فإنه قال فى القوم يجتمعون جميعاً فيقرءون [3] فى السورة الواحدة مثل مايفعل أهل الإسكندرية فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس .

وسئل مالك عن الجلوس فى المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه ، فقيل له : فالرجل يكون فى مجلسه فيجتمع الناس اليه ويكبرون [4] . قال : ينصرف ،

---

(١) أى فالملتزم تخصيصه . وإلا فهو لا يقع فى الوجود إلا مخصصا

(٢) سيأتى تقييده فى كلام ابن رشد

(٣) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الادارة ، أى يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره فى الاعتصام . وهو المسمى فى عرف زماننا بالقراءة الليثية وهى مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبنى بعضهم على قراءة بعض مما يؤدى إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئين . ومن ذلك حسنت تسميتها بالادارة ، كما يدير الشركاء مال الشركة بينهم ويبنى بعضهم عمله على عمل شريكه

(٤) لعلها (ويكثرون) بالمثلثة فان كان بالباء فيكون من كبر بالضم فى الماضى والمضارع أى عظم ، لا أنه من كبر بالتشديد من التكبير أى قول الله أكبر ، لانه غير الدعاء الذى جعله سببا للاجتماع أولا وآخرا

ولو أقام فى منزله كان خيراً له . قال ابن رشد : كره هذا وإن كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة ، لأن الاجتماع لذلك بدعة ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أفضلُ الهدْيِ هدْيُ محمد ، وشرالأمور مُحدَثاتُها ، وكلُّ بدعة ضلالة »[(١)] وكره مالك فى سجود القرآن أن يقصد[(٢)] القارىء مواضع السجود فقط ليسجدْ فيها . وكره فى المدونة أن يجلس[(٣)] الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلماً ، وأنكر على من يقرأ[(٤)] فى المساجد ويجتمع عليه ، ورأى أن يقام وفيها : ومن قعد اليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه.

وقال ابن القاسم سمعت مالكا يقول : إن أول من أحدث الاعتماد فى الصلاة حتى لا يحرك رجليه ، رجلٌ قد عرف وسمى ؛ إلا أنى لا أحب أن أذكره ، وكان مساء يعنى يُساء الثناء عليه . قال ابن رشد : جائزٌ عند مالك أن يروّح الرجل قدميه فى الصلاة ، وإنما كره أن يقرنهما[(٥)] حتى لا يعتمد على إحداهما دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة ، إذ لم يأت ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام ، وهو من محدثات الأمور

وعن مالك نحو هذا فى القيام للدعاء ، وفى الدعاء عند ختم القرآن ، وفى الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة ، والتثويب للصلاة ، والزيادة فى التنخع

---

(١) هو جزء من حديث رواه فى الترغيب بلفظ (خير الهدى الخ)عن مسلم وابن ماجه وغيرهما

(٢) أى فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج الى دليل

(٣) أى ليسجد السجدة تبعا له ، لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارىء ليتعلم منه أى ليستفيد حفظا أو تجويدا كما هو مذهبه ويبقى النظر فى إدخال هذا فى سلك الالتزامات التى يعيبها ويقول إنها محتاجة لدليل لا وجود له

(٤) إذا كان ملتزما لذلك كان من موضوعه

(٥) أى فالمكروه هو التزام أن يجعل رجليه متقارنين ، بحيث يكون الاعتماد فى كل الصلاة عليهما معا بحالة متساوية . يقول : إن هذا التضييق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل ، فهو بدعة

على التسمية المعلومة ، والقراءة فى الطواف ، دائما ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند التعجب ، وأشباه ذلك مما هو كثير فى الناس : يكون الأمر وارداً على الإطلاق فيقيد بتقييدات تلتزم ، من غير دليل دل على ذلك . وعليه أكثر البدع المحدثات

وفى الحديث [1] « لايجعلنّ أحدكم للشيطان حظا من صلاته يرى أنّ حقاً عليه أن لاينصرف إلا عن يمينه[2] » وعن ابن عمر وغيره أنه سئل عن الالتفات فى صلاة يميناً وشمالا فقال : نلتفت هكذا وهكذا ، ونفعل مايفعل الناس كأنه التزام عدم الالتفات ، ورآه من الامور التى لم يرد [3] التزامها

وقال عمر[4] : « واعجباً لك يا ابن العاصى ! لئن كنت تجد ثياباً أفكلّ الناس يجد ثياباً ؟ والله لو فعلت لكانت سنةً ، بل أغسل ما رأيتُ وأنضح مالم أر » هذا فيما لم يظهر[5] الدوام فيه ، فكيف مع الالتزام ؟

والاحاديث فى هذا والاخبار كثيرة ، جميعها يدل على أن التزام الخصوصات

---

(١) ذكر الحديث فى التيسير (بلفظ لا يجعل أحدكم للشيطان شيئا من صلاته يرى أن حقا عليه الخ) عن الخمسة إلا الترمذى

(٢) أى بحيث يكون يمينه الى المصلين ويساره إلى القبلة وقت التسبيح والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته . أى فذلك بدعة ليست من الدين ، فهى من حظ الشيطان ونصيبه . أما الانصراف منها بالسلام فيندب فيه التيامن بتسليمة التحليل .

(٣) كيف هذا ؟ وقد ورد النهى الشديد عن الالتفات فى الصلاة بجملة أحاديث خرج بعضها الشيخان والنسائى ، وبعضها أبو داود والبخارى والنسائى وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة وعند الشافعية والحنفية . أيضا كراهته

(٤) أخرج مالك أنه اعتمر عمر بن الخطاب فى ركب فيهم عمرو بن العاص فاحتلم عمر وقد كاد يصبح ، فلم يجد مع الركب ماء ، فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر . فقال له عمرو بن العاص : أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل . فقال عمر : واعجابا الخ

(٥) أى ومع ذلك خشى أن يداوم عليه ، كما قال (لكانت سنة)

فى الأوامر المطلقة مفتقر الى دليل ، وإلا كان قولا بالرأى واستنانا بغير مشروع وهذه الفائدة انبنت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لايستلزم الأمر بالمقيد .

المسألة الخامسة عشرة

المطلوب الفعل[1] بالكل هو المطلوب بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثانى . كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثانى[2] وكل واحد منهما لايخرج[3] عن أصله من القصد الاول

أما الأول فيتبين من أوجه :

(١) سواءأكان من المباحات أو من المندوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم ، كما سيشير اليه بعد فى قوله (وهكذا الحكم فى المطلوب طلب الندب الخ). وإن كان المهم الذى سيفرع عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق فى أولية القصد وثانويته بين نوعى المباح المطلوب الفعل بالكل والمطلوب الترك بالكل ، الذى سماه فيما تقدم مالاحرج فيه ، وعالج إخراجه من المخير فيه بين الفعل والترك راجع المسألة الثالثة والمسألة الرابعة من المباح

(٢) سيأتى تمثيله بالغناء المتمضن لراحة النفس والبدن ، والراحة منشطة على الخير والعبادة الخ . فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة ، بل باعتبار ما تضمنه من الراحه المعينة على الخير ، فقصده اليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التى تكون به وبالمطلوب بالكل وغير ذلك

(٣) يأتى بيانه فى الوجوه بعد ، من مثل قوله (وجدت المذموم تصرف المكلف فى النعم ، لا أنفس النعم ومثل قوله (إن جهة الامتنان لا تزول أصلا) ومثل قوله (وأيضا فان وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته لكنه غطى عليها هواه) أى فهى حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثانى لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقيا فيها ، كما قال (ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا لانهدم أصل المباح) وكذا يقال فى المطلوب الترك بالكل

(أحدها) أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه، وهذا هو الأصل، فيتناول على الوجه[١] المشروع، وينتفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لا فى سوابقه ولا فى لواحقه ولا فى قرائنه . فاذا أخذ على ذلك الوزان كان مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل، فان المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لاتقدح فى دنيا ولا فى دين، وهو الاقتصاد فيها؛ ومن هذه الجهة جعلت نعماً، وعدت مِنناً، وسميت خيراً وفضلا

فاذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد بأن تكون ضرراً عليه فى الدنيا أو فى الدين، كانت من هذه الجهة مذمومة؛ لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها، فدخلت المفاسد بدلا عن المصالح فى الدنيا، وفى الدين . و إنما سبب ذلك تحمل المكلف منها مالا يحتمله؛ فإنه إذا كان يكتفى منها بوجه ما[٢]، أو بنوع ما، أو بقدر ما، وكانت مصالحه تجرى على ذلك، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقلبية، كان مسرفاً، وضعفت قوته عن حمل الجميع؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد؛ كالرجل يكفيه لغذائه مثلا رغيف . وكسبُه المستقيم إنما يحمل ذلك المقدار، لأن تهيئته لاتقوى على غيره، فزاد على الرغيف مثله، فذلك إسراف منه فى جهة اكتسابه أولا من حيث كان يتكلف كلفة ما يكفيه مع التقوى فصار يتكلف كلفة اثنين وهو مما لا يسعه ذلك إلا مع المخالفة؛ وفى جهة تناوله، فإنه يحمل نفسه من الغذاء فوق ماتقوى عليه الطباع، فصار شاقاً عليه، وربما ضاق نفسه، واشتد كربه، وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى؛ وفى جهة

(١) يأتى شرحه وما بعده فى مثال الرغيف الآتى

(٢) أى من وجوه الكسب مثلاً فى صنعة لها فروع متعددة . وقوله (أو بنوع) كتجارة مثلا وقوله (بقدر) بأن كان يكفيه من الأول أو الثانى حد فيتعلق فى كل منهما بما هو خارج عن كفايته، مع كونه لايحتمله استعداده . ومثله تعدد الزوجات وتنوع المآكل والملابس والمساكن ومقادير ذلك وهكذا

عاقبته ؛ فإن أصل كل داء البَرَدَةُ وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشك أن يقع به. وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة فى حين الإسراف ، فهو فى الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة ، لا نفس الشىء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة

فإذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكلف فى النعم ، لا أنفس النعم ، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة ، وهو القصد الثانى ، لأنه مبنى على قصد المكلف المذموم ، وإلا فالرب تعالى قد تعرّف الى عبده بنعمه ، وامتنّ بها قبل النظر فى فعل المكلف فيها على الإطلاق ؛ وهذا دليل على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق ، وإنما ذمت حين صدّت من صدت عن سبيل الله ، وهو ظاهر لمن تأمله

(والثانى) أن جهة الامتنان لاتزول [1] أصلا ، وقد يزول الإسراف رأسا ؛ وما هو دائم لايزول على حال هو الظاهر فى القصد الأول ، بخلاف ماقد يزول ؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كما حدّ له لم يكن فيه من وجوه الذم شىء ، وإذا أخذه من داعى هواه ولم يراع ما حدله صار مذموماً فى الوجه الذى اتبع فيه هواه ، وغير مذموم فى الوجه الآخر . وأيضا فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته ، لكن غطى عليها هواه . ومثاله أنه إذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة قد حصل له فى ضمنه جريان مصالحه على الجمله ، وإن كانت مشوبة فبمتبوع هواه ؛ والأصل هو النعمة ، لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد ، ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا فلو انهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البناء انما كان عليه ، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغموراً تحت أوصاف

(١) وحيث أنهالا تزول رأسا فتجىء مع جهة الاسراف المذموم ويغطى عليها فهذا قريب من قوله (وأيضا فان وجه الذم الخ) فهما متلازمان شديدا القرب ، إلا أنه لوحظ فى الأول مجرد عدم الزوال ، ولوحظ فى الثانى الاندارج تحت وجه الذم وتغطيته عليه . فلذلك جعلهما فى معنى دليل واحد وترجم لما بعدهما بالثالث لا بالرابع

الاكتساب والاستعمال المذموم . فهذا أيضا مما يدل[1] على أن كون المباح مذموماً ومطلوب الترك انما هو بالقصد الثانى لا بالقصد الأول .

(والثالث) أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى ، كقوله تعالى : (أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللهِ هم يكفرون) (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ) وقوله : (وَهُوَ الَّذِى سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ـ إلى قوله : وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) فهذه الآيات وأشباهها تدل على أن مابُثَّ فى الأرض من النعم والمنافع على أصل مابث ؛ إلا أن المكلف لمَّا وضع له فيها اختيارٌ به يُنَاط التكليف داخلتها من تلك الجهة الشوائبُ ، لا من جهة ما وضعت له أولاً ؛ فإنها من الوضع الأول خالصة. فإذا جرت فى التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر، وهو جريها على ما وضعت أولاً ؛ وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران ، ومن ثَمّ انجرّت المفاسد وأحاطت بالمكلف ، وكلٌّ بقضاء الله وقدره (واللهُ خلقكُمْ وما تعملون) وفى الحديث : « إنَّ أخوفَ ما أخافُ عليكُم ما يفْتَحُ اللهُ لكُمْ من زهرةِ الدُّنيا » فقيل : أيأتى الخيرُ بالشر ؟ فقال : « لا يأتى الخيرُ إلا[2]

(١) أى كما يدل على صحة قوله هناك (وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من من القصد الأول) كما أشرنا لذلك . وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذى شرحه هنا وهو المطلوب الفعل وانما اقتصر على إفادة دلالته على ما قال لأنه الذى جعله رأس المسألة ثم ينظر فى المطلوب الترك : هل يؤخذ من كلامه الآتى ما يدل على أنه أيضا عند ما صار مطلوبا بالقصد الثانى ، بقى ما يتعلق به القصد الأول ؟ فعليك بالتأمل ، لأن قوله (وكل منهما لا يخرج عن أصله) دعوى أخرى غير أصل المسألة ، تحتاج إلى بيان ودليل

(٢) أى إذا سار فى طريقه واستعمله فى حدوده . فاذا انحرف به عن حده جر إلى المفاسد . ولكن ليس هذا من طبيعة الخير ، وإنما هو مما دخل عليه . كما أشار اليه الحديث ؛ فان الربيع به حياة الانسان والحيوان ومع ذلك فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها ، وذلك من تصرفها هى . فاذا كان ما أكلته ضاراً بطبعه فيكون ذلك من تركها النافع وتناولها الضار ، وإذا كان ما أكلته فى ذاته نافعا ولكنها زادت عن حاجتها منه يكون المثل أظهر . ورواية البخارى

بالخير، وإن مما ينبت الربيع مايقتل حبطًا أو يُلِمّ » الحديث[١]

وأيضاً فباب سد الذرائع من هذا القبيل؛ فإنه راجع إلى طلب ترك ماثبت طلب[٢] فعله، لعارض يعرض. وهو أصل متفق عليه فى الجملة، وان اختلف العلماء فى تفاصيله فليس الخلاف فى بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع فى الجملة، لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى: (يا أيُّها الَّذين آمنوا لَاتقُولوا رَاعِنَا) وقوله: (ولاَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ) وشبه ذلك. والشواهد فيه كثيرة

وهكذا[٣] الحكم فى المطلوب طلبَ الندب، قد يصير بالقصد الثانى مطلوب الترك، حسبما تناولته أدلة التعمق والتشديد، والنهى عن الوصال، وسردِ الصيام، والتبتل. وقدتقدم من ذلك كثير. ومثله المطلوب طلبَ الوجوب عزيمة، قد يصير بالقصد الثانى مطلوب الترك، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوِّشا[٤] وعائدا على

وبعض روايات مسلم هكذا (مما ينبت الربيع) وفى بعض روايات مسلم (كل ما ينبت الربيع) والمعنى عليه متعين فى الوجه الثانى وأن جميع ما ينبته المطر يضر إذا استعمل على غير وجهه أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة الخضر فانه لا يضر. والحبط انتفاخ يصيب بطن البعير من المرعى الوخيم يقال: حبط بطنه إذا انتفخ فمات

(١) تقدم (ج ١ — ص ١١٣)

(٢) المراد بالطلب الاذن. وسيأتى فى المسألة الثامنة عشرة يقول فى سد الذرائع (هو منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع) وقد أولنا الجائز هناك بهذا أيضا

(٣) تكميل لبقية أنواع مادخل فى القسم الأول من المسألة. ولما كان كون طلب المندوب والواجب بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح، وإنما الحاجة فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوبى الترك بالقصد الثانى اقتصر عليه

(٤) وهو ما تبلغ المشقة فيه حالة لا طاقة للمكلف بالصبر عليها طبعا، كالمرض الذى يعجز فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلا، أو عن الصوم خوف فوت النفس، أو شرعا، كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور فى الصلاة أو على اتمام أركانها. فهذا الضرب راجع إلى حق الله، فالترخص فيه مطلوب وقد

الواجب بالنقصان ؛ كقوله : « ليسَ مِنَ البرِّ الصيامُ فى السفَرِ [1] » وأشباه ذلك .

فالحاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الاطلاق قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثانى وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا معارض بما يدل على خلافه ، وأن المدح والذم راجع الى مابث فى الأرض وعلى ماوضع فيها من المنافع ، على سواء [2] فإن الله عز وجل قال : وهوَ الذى خلقَ السمواتِ والأرضَ فى ستةِ أيامٍ ، وكانَ عرشُهُ على الماءِ ليبْلُوَكُم أيُّكُمْ أحسنُ عملاً » وقال : (الذى خلقَ الموتَ والحياةَ ليبْلُوَكم أيُّكم أحسنُ عملاً) وقوله (ولنَبْلُوَنَّكم حتى نعلمَ المُجاهدين منكم والصابرينَ ونبلُوَ أخبارَكم) وقد مرَّ أن التكاليف وضعت للابتلاء والاختبار ، ليظهر فى الشاهد ماسبق العلم به فى الغائب ، وقد سبق العلم بأن هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ، لكن بحسب ذلك الابتلاء ، والابتلاء إنما يكون بما له جهتان ، لابما هو ذو جهة واحدة . ولذلك ترى النعم المبثوثة فى الأرض للعباد لايتعلق بها — من حيث هى — مدح ولاذم ، ولا أمر ولانهى ، وإنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين فيها ، وتصرفاتُ المكلفين بالنسبة اليها على سواء . فإذا عُدَّت نعما ومصالح من حيث تصرفات المكلف ، فهى معدودة فتنا ونقما بالنسبة الى تصرفاتهم أيضا ، ويوضح ذلك أن الأمور المبثوثة للانتفاع ممكنة فى جهتى المصلحة والمفسدة ، ومهيأة للتصرفين معاً ، فإذا كانت الأمور المبثوثة فى الأرض للتكليف بهذا القصد وعلى

جاء فى مثله (ليس من البر — الحديث) كما تقدم له فى المسألة الخامسة من مبحث الرخص . فقد صار الصوم المطلوب واجبا بالقصد الأول ، مطلوب الترك بالقصد الثانى عند هذه العوارض

(١) تقدم (ج ١ — ص ٣٢١)

(٢) راجع إلى المدح والذم . أى فليس القصد الأول للشارع فيها أنها ممدوحة كما هى الدعوى

هذا الوجه فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يعدّ القصد الأول هو بثها نعما فقط ؟ وكونها نقما وفتنا إنما هو على القصد الثانى ؟

فالجواب أن لامعارضة فى ذلك ، من وجهين :

« أحدهما » أن هذه الظواهر التى نصت على أنها نعم مجردة من الشوائب إما أن يكون المراد بها ماهو ظاهرها ، وهو المطلوب الأول ، أو يراد بها أنها فى الحقيقة على غير ذلك . وهذا الثانى لايصح ؛ إذ لايمكن [1] فى العقل ولا يوجد فى السمع أن يخبر الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه . فإنا إن فرضنا أن هذه المبثوثات ليست بنعم خالصة ، كما أنها ليست بنقم خالصة ، فإخبار الله عنها بأنها نعم وأنه امتن بها وجعلها حجةً على الخلق ومظنةً لحصول الشكر مخالفٌ للمعقول . ثم إذا نظرنا فى تفاصيل النعم ، كقوله : (أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهاداً والجبالَ أوْتاداً ؟) الى آخر الآيات ! وقوله (هوَ الذى أنزلَ مِنَ السَّماءِ ماءً لكم منه شرابٌ ومنه شجرٌ) الى آخر ما ذكر فيها وفى غيرها ، أفيصح فى واحدة منها أن يقال إنها ليست كذلك بإطلاق ، أو يقال إنها نعم بالنسبة الى قوم ، ونقمٌ بالنسبة الى قوم آخرين ؟ هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول .

والشواهد لهذا أن القرآن أنزل هدى ورحمة وشفاء لما فى الصدور ، وأنه النور الأعظم ، وطريقه هو الطريق المستقيم ، وأنه لايصح أن ينسب إليه خلاف ذلك مع أنه قد جاء فيه: (يُضِلُّ به كثيراً ويهدى به كثيراً ، وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين) وأنه (هُدًى للمُتَّقين) لا لغيرهم وأنه (هُدًى ورحمةٌ للمُحْسنين) إلى أشباه ذلك ولا يصح أن يقال أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين ، أو هو محتمل

---

[1] هذا الوجه الأول لاثبات أنه لاتصح المعارضة ، وذلك بنقض دليلها نقضا إجماليا بأنه لو صح لما صحت جهة امتنان الله بها المقتضية أنها نعم خالصة . وأيضا فاننا باستقراء أنواع النعم نتحقق أنها نعم خالصة قطعا كما صنع . والوجه الثانى بإزالة سبب الشبهة التى انبنت عليها المعارضة ، وذلك أن مايرى من كون هذه الأشياء نقما على البعض ليس آتيا من جهتها ، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما سيوضحه . فتغاير الوجهان

لأن يكون هدى أو ضلالا . نعوذ بالله من هذا التوهم

لا يقال : إن ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين[1] فى أن الحياة الدنيا لعب ولهو ، وأنها سلم إلى السعادة ، وجِدٌ لا هزلٌ . (وما خلقنا السماء والأرضَ وما بينهما لاعبين)

لأنا نقول : هـذا حق[2] إذا حملنا التعرف بالنعم على ظاهر ما دلت عليه النصوص ، كما يصح فى كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الاجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول فى بث النعم

« والوجه الثانى » أن كون النعم تئول بأصحابها إلى النقم إنما ذلك من جهة وضع المكلف ؛ لأنها لم تصر نقماً فى أنفسها ، بل استعمالها على غير الوجه المقصودِ فيها هو الذى صيَّرها كذلك ؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ،

---

(١) أحدهما الاعتبار المجرد عن الحكمة التى وضعت لها الدنيا، من كونها متعرفا للحق ومستحقا لشكر الواضع لها . والثانى الاعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة . وسيأتى للمؤلف فى المسألة الثالثة من تعارض الأدلة بيان مسهب حسن جدا فى توجيه الاعتبارين . يعنى وعليه فيصح توجه المدحْ والذم إلى النعم بهذين الاعتبارين

(٢) أى صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهذين الاعتبارين ، ولكن على أنهما ليسا مستويين ، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم ، كما يدل عليه ظاهر الآيات . وما عداه من الفتن واللهو والغرور ليس بالقصد الأول، بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصدا أوليا . كما يقال فى هداية القرآن هى الأصل الذى لا شك فيه ، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيدهم غيا وضلالا بالطعن فيه بأنه سحر وكذب الى آخر أفكهم ، وعند التأمل لا نجد أنه ضللهم فى شىء من الحقائق كانوا عرفوها وبسببه انحرفوا عنها ، وإنما كل ما يتعلق باضلالهم به زيادتهم فى الكفر بجحده والطعن فيه وفيمن جاء به ، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن . فاعرف هذه السانحة ، وهى تؤيد ما يريده المؤلف وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن . وفى قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين) اشارة إلى هذا كما يأتى

وجميع ما أشبهه نعم ظاهرة لم تتغير ، فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالاً ؛ وفعلهم فيها هو الوبال فى الحقيقة ، لا هى ، لأنهم استعانوا بنعم الله على معاصيه

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن ، فإنهم لمّا مُثلت أصنامهم التى اتخذوها من دون الله ببيت العنكبوت فى ضعفه ، تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذلك ، وأخذوا فى ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقصود ، وقالوا : (ماذا أرادَ اللهُ بهذا مثلا ؟) فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا ، بقوله : (يُضِلُّ بهِ كثيراً ويهدِي به كثيراً) ثم استدرك البيان المنتظر بقوله : (وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين) نفيا لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم ؛ أى هو هدى كما قال أولا (هُدًى للمُتَّقين) لكن الفاسقين يضلون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن ، كذلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه ، وهو الذى أنزل من أجله . وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى[1] فاذا تقرر هذا صارت النعم نعماً بالقصد الأول وكونها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها ، وذلك معنى القصد الثانى . والله أعلم

(وأما الثانى) وهو أن المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول[2] فكذلك أيضاً؛ لإنه لما تبين أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك ، لأنه ليس فيه إلا قطع الزمان فى غير فائدة ، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص ؛ فصار الغناء المباح مثلا ليس بخادم لأمر ضرورى ولا حاجى ولا تكميلى ، بل قطعُ

(١) حيث تقرر فيها أن الارادة جاءت على معنيين : قدرية ، وأمرية ، وأنه تعالى أعان أهل الطاعة فجاء فعلهم على وفق الارادتين ، ولم يعن أهل المعصية فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط وتقدم له إشارة إليه آنفا فى قوله (وكل بقضاء الله وقدره)

(٢) أى وإن كان لا حرج فى جزئيه بالقصد الثانى ، بل قد يكون مطلوبا بهذا القصد

الزمان به صدٌ عما هو خادم[١] لذلك ، فصار خادما لضده .

ووجه ثان ، أنه من قبيل اللهو الذى سماه الشارع باطلا ؛ كقوله تعالى : (وإذا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً) يعنى الطبل أو المزمار أو الغناء . وقال فى معرض الذم للدنيا (إنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ)[٢] الآية ! وفى الحديث[٣] (كُلُّ لهوٍ باطلٌ إلا ثلاثة[٤]) فعده مما لا فائدة فيه ، إلا الثلاثة ، فإنها لما كانت تخدم أصلا ضروريا أولا حقا به استثناها ولم يجعلها باطلا

ووجه ثالث : وهو أن هذا الضرب لم يقع الامتنان به ، ولا جاء فى معرض تقرير النعم كما جاء القسم الأول ، فلم يقع امتنان باللهو من حيث هو لهو ، ولا بالطرب ولا بسببه[٥] من جهة ما يسببه ، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو

---

(١) لم يقل (صد عن هذه الأمور الثلاثة) : لأنه لو كان كذلك لكان منهيا عنه بالجزء أيضا لا بالكل فقط . وإنما هو معطل للمباحات الأخرى من طرق الكسب وغيرها ، الخادمة للمراتب الثلاثة ، فيكون خادما لضد هذه المراتب ، فكان مذموما بالقصد الأول

(٢) فاللهو ذكر فى هذه الآية فى معرض الذم ، وقد جعل الطبل وما معه فى الآية السابقة من اللهو ، فيكون الطبل وما معه مما هو فى معرض الذم فى نظر الشارع بالقصد الأول

(٣) تقدم (ج ١ ـ ص ١٢٩)

(٤) تقدم أنها الزوجة والفرس وآلات الرمى

(٥) أى والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو ، بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما فى الأول ، أو للدين كما فى غيره فانظر إلى قوله تعالى (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها) الآية وقوله (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) وقد فسرت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رمى النبل . وما وقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة وإن كان ظاهره من اللهو لكنه موافق لما جرت به محاسن العادات؛ ففيها التزاوج ، وتأديب الخيل ، وتعلم الرماية ، أما قسم الغناء وما معه فانه خارج

مطلوب ، وهو على وفق ما جرى فى محاسن العادات ؛ فان هذا القسم خارج عنها بالجملة . ويحقق ذلك أيضاً أن وجوه التمتعات هيئت للعباد أسبابها خلقاً واختراعاً فحصلت المنة بها من تلك الجهة ، ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص [1] به فى أصل الخلق ، و إنما هى مبثوثة لم يحصل من جهتها تعرف بمنة . ألا ترى الى قوله : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ التى أخرجَ لِعبادِهِ والطَّيِّباتِ مِن الرِّزق) وقال : (والأرضَ وضَعَها لِلأَنام — الى قوله : يَخرُجُ مِنهما اللُّؤلؤُ والمَرْجَان) وقوله : (والخَيلَ والبِغالَ والحَمِيرَ لِتَرْكَبُوها وَزِينَةً) الى أشباه ذلك [2] ؛ ولا تجد فى القرآن ولا فى السنة تعرُّف الله الينا بشىء خلق للهو واللعب

فإن قيل : إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للانسان مقصود ، ولذلك كان مبثوثاً فى القسم الأول ؛ كلذة الطعام ، والشراب ، والوقاع ، والركوب ، وغير ذلك ؛ وطلبُ هذه اللذات بمجردها من موضوعاتها جائزٌ و إن لم يطلب [3]

عن العادات المستحسنة . ويمكن أن يعتبر قوله (وهو على وفق الخ) وجها آخر مستأنفا ، كأنه يقول : وأيضا فان ما فيه الفائدة المذكورة جار على وفق محاسن العادات ، بخلاف هذا القسم فخارج عنها ، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول ، وإن كان ظاهر كلامه أنه من الوجه الثالث إلا أنه يبقى الكلام فى ضابط محاسن العادات وسيئاتها : هل مايتفق على كونه حسنا فى كل أمة وكل وقت ؟ أم ماهو ؟

(١) أى لم يخلق شىء ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب ، ولكن هذين يصرف إليهما ماخلق للفوائد مما يكون قابلا للتلهى به . ولذلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار اليه فى الآيات : فالأولى جعل الامتنان فيها باخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم . والثانية بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للانسان ، وبالبحرين وأنه يخرج منهما مابه الزينة ، ولم يمتن بالتزين بهما . وكذا الآية الثالثة وقد جعل الزينة فيها تابعة لمنافع الركوب . وهذا كله مما يحقق الوجه الثالث الذى يقول فيه إنه لم يقع الامتنان باللهو ، أى لأنه إذا لم يخلق شىء يختص بأصل خلقته للهو فلا يتأتى الامتنان به كذلك

(٢) تتميم لقوله (ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص به فى أصل الخلق)

(٣) وحيث سلمتم أن هذه اللذات ومروحات النفس تقصد ، وإن لم يقصد

ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها ؛ فليكن جائزاً أيضاً فى اللهو واللعب ، بالتفرج فى البساتين ، وسماع الغناء ، وأشباهها مما هو مقصود للشارع فعله . والدليل على ذلك أمور : « منها » بثها [١] فى القسم الأول . « ومنها » [٢] أنه جاء فى القرآن ما يدل على القصد اليها ؛ كقوله تعالى : (ولَكُم فِيها جَمالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وحِينَ تَسرَحُون) وقال : (والخَيلَ والبِغالَ والحَمِيرَ لِتَركَبُوها وزِينَةً) وقال : (ومِن ثَمَراتِ النَّخِيلِ والأعنابِ تَتَّخِذُونَ مِنهُ سَكَراً [٣] ورِزقاً حَسَناً) ، وما كان نحو ذلك . وهذا كله فى معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالأموال والتزين بها ، واتخاذُ السكر راجع [٤] الى معنى اللهو واللعب فينبغى أن يدخل فى القسم الأول « ومنها » أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لضد المطلوب بالكل فهى خادمة للمأمور به أيضا [٥] لأنها مما فيه تنشيط وعون على العبادة أو الخير ، كما كان المطلوب بالكل كذلك فالقسمان متحدان ، فلا ينبغى أن يفرق بينهما

فالجواب أن استدعاء النشاط واللذات إن كان مبثوثا [٦] فى المطلوب بالكل

معها ما يخدم الضرورى ، وهى حينما تتجرد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع وأنواع اللهو ، يلزم أن تسلموا بجوازها وقصدها قصدا أوليا . وبهذا يعلم أنه يصلح دليلا معارضا فانظر لم يعده رابعا مع الثلاثة بعده ؟

(١) أى انتشارها ومصاحبتها لأنواعه ، حتى كأنها ملازمة لها . أى فحكم الجواز فى القسم الأول يكون منصبا عليها أيضا

(٢) معارضة للوجه الثالث

(٣) سيأتى له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكراً ليس من مواضع الامتنان فلا شأن له بافادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين

(٤) بل لا شىء أدخل فى باب اللهو من تناول المسكر

(٥) أى وإن كانت خادمة لضد بعض المطلوب بالكل فهى خادمة لبعض آخر منه كالعبادة وفعل الخير ، لما فيها من تنشيط البدن ، وراحة النفس من الأتعاب والهموم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال ، عبادة وغيرها

(٦) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعا لخدمة ضرورى كما هو القسم

فهو فيه خادم للمطلوب الفعل . وأما اذا تجرد عن ذلك فلا نسلم أنه مقصود ، وهى مسألة النزاع ، ولكن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضرورى أو نحوه

ومما يدل على ذلك قوله فى الحديث : « كلُّ لهوٍ باطلٌ إلا ثلاثة »[١] فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكد ، وأبطل البواقى . وفى الحديث[٢] أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مَلُّوا مَلَّة فقالوا : يارسول الله حدثنا ! يعنون بما ينشط النفوس فأنزل الله عز وجل : (اللهُ نزَّل أحسنَ الحديثِ كتابا متشابها) الآية ! فذلك فى معنى أن الرجوع الى كتاب الله بالجِد فيه غاية ما طلبتم[٣] ، وذلك ما بث فيه من الأحكام ، والحِكم ، والمواعظ ، والتحذيرات ، والتبشيرات الحاملة على الاعتبار والأخذِ بالاجتهاد فيما فيه النجاة والفوزُ بالنعيم المقيم ، وهذا خلاف ما طلبوه . قال الراوى : ثم ملوا ملة ، فقالوا : حدثنا شيئا فوق الحديث ودون القرآن ! فنزلت سورة يوسف فيها آيات ومواعظ ، وتذكيرات ، وغرائب تحثهم على الجد فى طاعة الله ، وتروح من تعب أعباء التكاليف مع ذلك . فدلُّوا على ما تضمن قصدهم بما هو خادم للضروريات ، لا ما هو خادم لضد ذلك . وفى الحديث أيضا : « إنّ

الأول وبين ما يكون مجرد لهو . والثانى محل النزاع . والذى يدل لنا الحديثان بعد ولا يخفى عليك صلاحية هذا الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة ، بل الأربعة على ما قررناه

(١) تقدم (ج ١ — ص ١٢٩)

(٢) رواه الطبرى فى تفسيره عن ابن عباس

(٣) انظره مع قوله (وهذا خلاف ما طلبوه) لتوفق بينهما ، ولعل الفرض بهذا أنه أولى ما يقع طلبكم له كقوله تعالى (يسألونك عن الأهلة) فأجيبوا إلى خير مما طلبوا . يعنى ولو كان ماطلبوه مما فيه اللهو واللعب مما يقصد شرعا لأجابهم اليه ولما ازدادت رغبتهم فى طلبهم الأول لم يجبهم اليه مباشرة ، بل بما يكون مبثوثا فيه فقط مع كونه خادما لأصل ضرورى وهو الدين

لكلِّ عابدٍ شِدَّةٌ[1] ، ولكلِّ شِدة فَترة ؛ فإما الى سُنة ، وإما الى بدعة . فمنْ كانت فَترته الى سنة فقد اهتدَى ، ومَن كانت فترته الى غير ذلك[2] فقد هَلَك»

وأما آيات الزينة والجمال والسكر فإنما ذكرت فيها[3] لتبعيتها لأصول تلك

---

(١) رواه فى الترغيب والترهيب بلفظ (لكل عمل شرة ، ولكل شرة فترة فمن كانت فترته الى سنتى فقد اهتدى . ومن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك) عن أبى عاصم وابن حيان فى صحيحه . وكذلك أخرجه رزين عن ابن عباس قال أخبر النبى صلى الله عليه وسلم عن مولاة له تقوم الليل وتصوم النهار فقال (لكل عامل شرة الخ) إلا أنه أبدل الجملة الأخيره بقوله (ومن أخطأ فقد ضل) وفى الترمذى حديث بهذا المعنى وصححه شرة بالراء . وفى النهاية ضبطها بالراء . فلعل ما هنا تحريف ، والصواب شرة بالشين المكسورة والراء المشددة ،وهى النشاط والرغبة والحديث يذكر فى باب الاقتصاد فى الأعمال كحديث (خير الأمور أوساطها)

(٢) إنما يظهر الشاهد فى الحديث على رواية (ومن كانت فترته إلى غير ذلك) وهو يشمل اللهو واللعب . وذلك كما هو الواقع أن كثيرا ممن تشددوا فى العبادة حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها ، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملاذ النفوس . والبدعة بالمعنى الذى يحدده لها المؤلف وهو أنها لا تكون إلا فى عبادة ليس لها أصل فيما ورد عن الشارع إذا أخذ بها فى معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو واللعب الذى يقصده كالغناء وما معه الذى هو موضوع كلامنا

(٣) أى ذكرت الزينة وما معها فى الآيات المذكورة تبعا لما ذكر فيها من أصول النعم المعتد بها ؛ كالدفء ، وحمل الأثقال إلى الجهات البعيدة ، وغيرها من المنافع التى أشار إليها هنا إجمالا ، وفصلها فى آيات أخرى كاللبن ، والجلود تتخذ منها البيوت ، وغير ذلك كما قال فيه (ولكم فيها منافع كثيرة) . ومما يحقق غرضه أنه مع تكرير ذكر النعم إجمالا وتفصيلا لم يذكر الجمال والزينة فى الآيات الأخرى أعنى التى فى معرض الامتنان ، لا التى مثل آية (المال والبنون) فأن هذه من باب آية (إنما أموالكم وأولادكم فتنة) ، وعدم ذكره فى الآيات الأخرى يدل على إنها إنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعا ، وقد عرفت منزلة التابع فى المسائل السابقة . هذا ومتى كان نائب فاعل (ذكرت) عائدا على نفس الزينة وما معها كما قررنا ، لا على لفظ آيات ، فالعبارة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح

النعم ، لا أنها المقصود الأول فى تلك النعم . وأيضاً فإن الجمال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول ؛ لأنه خادم [1] له ، ويدل عليه قوله تعالى : (قُلْ مَن حرَّم زِينةَ اللهِ التى أخرجَ لِعبادهِ ؟) وقوله عليه الصلاة والسلام : « إنَّ اللهَ جَميلٌ يُحبُّ الجمال [2] » « إن اللهَ يُحِبُّ أن يَرى [3] أثَرَ نِعمَتِهِ على عَبْدِه » [4] .

وأما السكر فإنه قال فيه : (تَتَّخِذُونَ منه سَكَراً) فنسب اليهم اتخاذ السكر ولم يحسنه ، وقال : (ورِزقاً حسَناً) فحسّنه . فالامتنان بالأصل الذى وقع فيه التصرف ، لا بنفس التصرف ، كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف ، فانهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع ، ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النعم ، بل قال تعالى : (قُلْ أرأيتم ما أنزلَ اللهُ لكم مِن رِزقٍ فجعلتم منه حَراماً وحَلالاً) الآية ! فتفهّم هذا

وأما الوجه الثالث فانها إن فرض كونها خادمة للمأمور به فهى من القسم الأول ؛ كملاعبة الزوجة ، وتأديب الفرس ، وغيرهما . وإلا فخدمتهما للمأمور به بالقصد الثانى ، لا بالقصد الأول ، إذا [5] كان ذلك الوقت الذى لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل ؛ كملاعبة الزوجة ؛ ويكفى من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها ؛ والاستراحةُ من الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزول عنه كلال العمل لا دائما كلُّ هذه الأشياء مباحة ؛ لأنها خادمة للمطلوب

---

(١) أى وتقدم أن ما كان مبثوثا فيه فهو خادم للمطلوب بالفعل

(٢) تقدم (ج ١ — ص ١٣١)

(٣) أى فرؤية أثر النعمة مما يخدمها . وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهدا للمباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة الندب ، وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروها . راجع المسألة الثانية فى المباح ، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ

(٤) تقدم (ج ١ — ص ١٣١)

(٥) لعل الأصل (إذ) لا إذا ، فهو تعليل لسابقه

بالقصد الأول . أما الاستراحة الى اللهو واللعب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله ؛ فان جاء به من غير مداومة فقد أتى بأمر يتضمن ما هو [1] خادم للمطلوب الفعل ، فصارت خدمته له بالقصد الثانى لا بالقصد الأول ، فباين القسم الأول ؛ اذ جىء فيه بالخادم له ابتداء ، وهذا إنما جىء فيه بما هو خادم للمطلوب الترك ، لكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل إذا [2] لم يداوم عليه . وهذا ظاهر لمن تأمله

فصل

فان قيل : هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه ؛ لأن كلا القسمين قد تضمن [3] ضد ما اقتضاه فى وضعه الأول ، فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال ، فى الاستعمال للمباح أو ترك الاستعمال. وما زاد على ذلك لا فائدة فيه فيما يظهر ، الا تعليق الفكر بأمر صناعى ، وليس هـذا من شأن أهل الحزم من العلماء .

فالجواب أنه ينبنى عليه أمور [4] فقهية ، وأصول عملية :

منها الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للمفاسد ، وما لا يطلب الخروج عنه وإن اعترضت العوارض . وذلك أن

---

(١) أى النشاط والراحة التى هى خادم لما يطلب فعله من ضرورى أو حاجى مثلا : أى فليس خادما للمطلوب الفعل مباشرة بل بواسطة ، ولكنه يخدم مطلوب الترك مباشرة . أما القسم الأول كالأكل والشرب وتأديب الفرس مثلا فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة ، فلذلك اختلف حكمهما

(٢) فاذا داوم عليه وضيع الوقت فيه لم يكن خدم به شيئا من المصالح ، بل كان مضيعا لها فلهذا نهى عن الدوام

(٣) كما هى عبارته أول المسألة حيث قال فيهما (وقد يصير مطلوب الخ) وقوله (على ما يقتضيه الحال الخ) أى فان أدى استعماله الى تفويت مصلحة نهى عنه ، والا فلا

(٤) أى فروع فى مسائل متنوعة . وقوله (وأصول عملية) أى قواعد كلية تفيد عملا كما سيقول : (فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد)

القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة اذا كثر الفساد فى الأرض واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه فى حاجاته وتصرفه فى أحواله لا يسلم فى الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته، فالظاهر يقتضى الكف عن كل مايؤديه الى هذا؛ ولكن الحق يقتضى أن لابد له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل، وهى إما مطلوب بالأصل [1] و إما خادم للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى الى التضييق والحرج [2]، أو تكليف مالا يطاق؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة. فلا بد للانسان من ذلك، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه. وما سواه فمعفو عنه، لأنه بحكم التبعية [3] لا بحكم الأصل. وقد بسطه الغزالى فى كتاب الحلال والحرام من الاحياء على وجه أخص [4] من هذا. فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد.

وقد قال ابن العربى فى مسألة دخول الحمام بعد ماذكر جوازه ـ : فان قيل

---

(١) يرجع إلى قوله (مطلوبة بالجزء) وما بعده يرجع إلى ما بعده

(٢) يرجع إلى قوله (خادم). وقوله (أو تكليف) راجع الى قوله (إما مطلوب بالأصل)، فان الحاجى خادم للضرورى الذى هو حفظ الحياة فى البيع والشراء والمساكنة مثلا. فان كانت الحاجة إليه لا تصل إلى حفظ الحياة الذى هو ضرورى وكان يتحرج فقط بتركه كان خادما للمطلوب بالأصل

(٣) أى لضروريه أو حاجيه فقط. ولو كان بحكم الأصل مباحا لما ألزم بالوقوف عند حد. وقد سماه عفوا كما سبق له فى ذكر مرتبة العفو، وأنها مرتبة غير الاحكام الخمسة، وليست داخلة فى المباح

(٤) لأنه بناه على أن المناكر تأتى من طبيعة المباحات إذا استرسل فيها دون حد، أما هنا فالمناكر التى مثل بها المؤلف عارضة، خارجة عن نفس المباحات، لادخل للمكلف فى جلبها. فهو يقول: إذا أخذ الموضوع عاما أدخل على المباحات مطلقا مايقتضى حظرها، سواء أكان من جهتها هى أم كان من عوارض خارجة عنها، فانها تؤخذ بقدر الحاجة فى وقت الحاجة، مع التحرز بقدر الاستطاعة من الوقوع فى المحظورات دفعا للحرج ولتكليف مالا يطاق، ويكون ما لابسها من المحظورات من باب العفو

فالحمام دار يغلب فيها المنكر ، فدخولها الى أن يكون حراما أقرب منه الى أن يكون مكروها . فكيف أن يكون جائزا ؟ قلنا الحمّام موضع تداوٍ وتطهر ، فصار بمنزلة النهر ، فان المنكر قد غلب فيه بكشف العورات ، وتظاهر المنكرات ، فاذا احتاج اليه المرء دخله ، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه ؛ والمنكرُ اليوم فى المساجد والبلدان ، فالحمام كالبلد عموما ، وكالنهر خصوصا هـذا ماقاله . وهو ظاهر فى هذا المعنى [١] .

وهكذا النظر فى الأمور المشروعة بالأصل كلها . وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للحرج ؛ وأما إذا لم يؤد اليه وكان فى الأمر المفروض مع ورود النهى سعة كسد الذرائع ففى المسألة نظر ، ويتجاذبها طرفان : فمن اعتبر العارض سدّ فى بيوع الآجال وأشباهها من الحيل ، ومَن اعتبر الأصل لم يسدّ مالم يبدُ الممنوع صراحا [٢] . ويدخل أيضاً فى المسألة النظر فى تعارض الأصل والغالب [٣] ، فان لاعتبار الأصل رسوخا حقيقيا ، واعتبارُ غيره تكميلى من باب التعاون.وهوظاهر .

أما اذا [٤] كان المباح مطلوب التّرك بالكل فعلى خلاف ذلك ، لا يجوز لأحد أن يستمع الى الغناء و إن قلنا إنه مباح،إذا حضره منكر أو كان فى طريقه، لأنه غير مطلوب الفعل فى نفسه ، ولاهو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن [٥] والحالة

---

(١) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح ، وفصله هناك تفصيلا وافيا

(٢) فان ظهر أنه يقع فى الممنوع غالبا أو قطعا ، مع فرض المسألة وهو أنه فى سعة ليس فيها حرج ولا تكليف مالا يطاق فانه لا خلاف فى اعتبار المحظور وتقرير حرمة الدخول فى هذا المباح

(٣) كما فى جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة،لكن الأصل فى الأشياء الطهاره فهل تصح الصلاة فيها مع الشك ؟ ينبنى الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف فى ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأى مالك ، أو العكس كما هو رأى ابن حبيب

(٤) هذا مقابل قوله (وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل)وبها ينجلى الفرق

(٥) تفريع على النفى وبيانه أنه لو كان مطلوب الفعل أو خادما له وحضره المنكر وعولنا

هذه أن يستوفى المكلف حظه منه ، فلابد من تركه جملة؛ وكذلك اللعب وغيره. وفى كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى فى فصل الرخص ، واليه يرجع وجه الجمع بين التحذير من فتنة الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها

فان قيل : فقد حذر السلف من التلبس بما يجر الى المفاسد وإن كان أصله مطلوباً بالكل أو كان خادما للمطلوب ، فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهها مما هو مطلوب شرعا ، وحض كثير من الناس على ترك التزوج وكسب العيال ، لما داخل هذه الأشياء واتبعها من المنكرات والمحرمات . وقد ذكر عن مالك أنه ترك [1] الجمعات ، والجماعات ، وتعليم العلم ، واتباع الجنائز ، وما أشبه ذلك مما هو مطلوب لا يحصل الا مع مخالطة الناس ؛ وهكذا غيره ، وكانوا علماء، وفقهاء، وأولياء ، ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب المثوبات . وهذا كله له دليل فى الشريعة؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « يُوشِكُ أن يَكونَ خَيرُ مالِ المُسلِمِ غَنَماً يَتْبَعُ بها شَعَفَ الجِبَالِ ومواقعَ القَطْرِ ، يَفِر بدينه مِن الفِتَن [2] » ، وسائر ما جاء فى طلب العزلة ، وهى متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء ، ندبا أو وجوبا ، خادما لمطلوب أو مقصوداً لنفسه . فكيف بالمباح ؟

فالجواب أن هذا المعنى لا يرد ، من وجهين : « أحدهما » أنا إنما تكلمنا فى جواز المخالطة فى طلب الحاجات الضرورية وغيرها [3] فمن عمل على أحد الجائزين

على المنع منه بسبب ذلك لحصل الحرج بعدم استيفاء المكلف حظه من ذلك المباح فلذا أبيح له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه . أما هنا فليس كذلك ، لحظه منه كالعدم ، فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من المنكر فقوله (فلا بد من تركه) تفريع على قوله (لأنه غير مطلوب الخ) ومعنى (لايمكن) لايجوز

(١) التحقيق فى سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه ، وكان لا يحب أن يذكر ذلك للناس ، لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى . فليس مما نحن فيه

(٢) رواه البخارى وأبو داود والنسائى

(٣) أى من الحاجية ، وهى التى يؤدى الكف عنها إلى ضيق وحرج

فلا خرج عليه . ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء ، لأنا لم نتعرض [١] فى هذه المسألة للنظر فيه « والثانى » أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلفُ من ذلك إنما هو بناء على معارض أقوى فى اجتهادهم مما تركوه ؛ كالفرار من الفتن ، فانها فى الغالب قادحة فى أصول [٢] الضروريات ، كفتن سفك الدماء بين المسلمين فى الباطل أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس ، مع المفسدة المنجرة بسببه ، أو ترك [٣] ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها ؛ والمشقات تختلف كما مر فى كتاب الأحكام . فكل هذا لا يقدح فى مقصودنا على حال

فصل

(ومنها) الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب وذلك أن ما كان منها خادما لمأمور به تصور فيه أن ينقلب اليه ؛ فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسببٌ فى إقامة ما هو ضرورى ، لا فرق فى ذلك بين كون المتناول فى الرتبة العليا من اللذة والطيب ، وبين ما ليس كذلك ؛ وليس بينهما تفاوت يعتد به إلا فى أخذه من جهة الحظ ، أو من جهة الخطاب الشرعى فإذا أخذ من

---

(١) انظره مع قوله (لابد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل) وقوله (وهكذا النظر فى الأمور المشروعة بالأصل كلها) وجعله ما فيه السعة محل نظر ، يجرى فيه الخلاف فى سد الذرائع ومسألة تعارض الأصل والغالب . وهل يقال إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء ؟ وكذلك الحاجية المؤدية إلى الضيق والحرج الفادح

(٢) أما الجمعة والجماعات فمن مكملات إقامة الدين ، لما فيها من إظهار أبهة الاسلام وقوة أهله الى آخر ما سبق

(٣) عطف فى المعنى على قوله (للاشكال) أى أو كان الترك لورع المتورع يحمل نفسه مشقة يطيقها هو وإن لم يطقها كثير من الناس ، لا أن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول فى المباحات المذكورة فيصح أن يكون (ترك) فعلا مبنيا للمجهول أى ترك ما ذكر لأجل ورع المتورع من هؤلاء

جهة الحظ فهو المباح بعينه ، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعى فهو المطلوب بالكل [١] ؛ لأنه فى القصد الشرعى خادم للمطلوب ، وطلبه بالقصد الأول . وهذا التقسيم قد مر بيانه فى كتاب الأحكام .

فإذا ثبت هذا صح فى المباح الذى هو خادم المطلوب الفعل انقلابُه طاعة ؛ إذ ليس بينهما الا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن . وأما ما كان خادما لمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لم يصح [٢] انصرافه الى جهة المطلوب الفعل ؛ لأنه إنما ينصرف اليه من جهة الاذن ، وقد فرض عدم الاذن فيه بالقصد الأول . وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة ، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة . فاللعب مثلا ليس فى خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها ؛ فان هذا داخل بالمعنى فى جنس الضروريات وما دار بها ، بخلاف اللعب ، فانه داخل بالمعنى فى جنس ماهو ضدٌ لها . وحاصل هذا المباح أنه مما لا حرج فيه خاصة ، لا أنه مخير فيه كالمباح حقيقة ، وقد مر [٣] بيان ذلك . وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح ،

(١) بمراجعة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام ، ويعلم أن كون المباح مطلوبا بالكل لايتوقف على أخذه من جهة الاذن كما هو ظاهر العبارة ، وأن للمباح المطلوب بالكل لابد أن يكون خادما لمطلوب ، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط حتى يكون أخذا له من جهة اختياره وإرادته لاغير ، وأن الحظ على ضربين : فما كان داخلا تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه ، والثانى غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه ، ويعلم أيضا أن قوله (فهو المطلوب بالكل) ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف بل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذ من جهة الاذن إلا إذا كان مما يدخل تحت الطلب بالكل يعنى ومتى أخذ كذلك برىء من الحظ وخرج عن كونه مباحا إلى كونه طاعة

(٢) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان يخدمه ، مع أنه إنما يخدم ضده . وأيضا إنما ينصرف إليه لو كان داخلا تحت الطلب أى الكلى ، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل ، وحينئذ فلا يتأتى أخذه من جهة الأذن حتى يبرأ من الحظ فينقلب طاعة .

(٣) أى فى المسألة الرابعة من المباح

فان من الناس من يقول إنه ينقلب بالقصد طاعة . و إذا عرض على هذا الأصل تبين الحق [١] فيه إن شاء الله تعالى

فان قيل : إذا سلمنا أن الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول، فقد مرّ أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثانى ، فاللعب والغناء ونحوهما إذا قصد باستعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة ، فقد صارت على هـذا الوجه طاعة ، فكيف يقال إن مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة :

فالجواب أن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء ، بل من جهة ما تضمن من ذلك ، لا [٢] بالقصد الأول ، فانه استوى مع النوم مثلا ، والاستلقاء على القفا ، واللعب مع الزوجة ، فى مطلق الاستراحة ؛ و بقى اختيار كونه لعبا على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح ، فاذا أخذه من اختياره فهو سعى فى حظه ، فلا طلب ، و إن أخذه من جهة الطلب فلا طلب [٣] فى هذا القسم كما تبين . ولو اعتبر [٤] فيه ماتضمنه بالقصد الثانى لم يضر الإكثار منه والدوام عليه ، ولا كان منهياً عنه بالكل ،لانه قد تضمن خدمة المطلوب

---

(١) أى وأنه غير معقول انقلابه طاعة ،لأنه من قسم المنهى عنه بالكل ،فلا يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له ، لانه لم يطلبه جزئيا ، وهو ظاهر ، ولا كليا ، لانه منهى عنه

(٢) أىلم يكن اعتبارهللغناء بالقصدالأول بل باعتبارماتضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير أما هو نفسه فليس معينا بل صاد عن المطلوب

(٣) أى بالقصد الأول المعتد به يعنى ولا طاعة بدون طلب شرعى ، لانها امتثال أمر الشارع

(٤) أى لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثانى ، واعتد به فى نظرالشارع حتىيكون مطلوبا فيؤخذ من جهة الطلب فينقلب طاعة ، لو كان كذلك مانهى الشارع عن استدامته ، لأنه يكون حينئذ خادما لمطلوب الشارع . والواقع والفرض أنه خادم لضده مباشرة ، ومطلوب الترك بالكل . فهذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثانى لا ينقله إلى الطاعة

الفعل فكان يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك . هذا خلف . وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة ، فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة ، كذلك ما كان فى معناه أو شبيها به

فصل

ومنها بيان وجه دعاء النبى صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال ، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه ؛ كقوله لثعلبة بن حاطب : « قَلِيلٌ تُؤَدِّى شُكْرَهُ خَيْرٌ من كثيرٍ لاتُطِيقُه [1] » ثم دعا له بعد ذلك . فيقول القائل : لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له ؟ وجواب هذا راجع الى ما تقدم ، من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الاباحة فى الاكتساب أو أصل الطلب ، فلا إشكال فى دعائه عليه الصلاة والسلام له

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له ، كقوله « إنَّ أخْوَفَ ما أخافُ عليكم ما يُخرِجُ اللهُ لكم من بَرَكاتِ الأرض » قيل : وما بركاتُ الأرض ؟ قال : « زَهرةُ الدنيا » فقيل : هل يأتى الخيرُ بالشر ؟ فقال : « لا يأتى الخير الا بالخير ، وإنَّ هَذا المالَ حُلوةٌ خَضِرةُ » الحديث ! وقال حكيم ابن حِزام : سألت النبى صلى الله عليه وسلم فأعطانى ، ثم سألته فأعطانى ، ثم سألته فأعطانى ، ~~ثم سألته فأعطانى~~ ، ثم قال : « إنَّ هَذا المالَ خَضِرَةٌ حُلوةٌ » الحديث [2] ! وقال « المكثِرُون هُم الأقلونَ يوم القيامة » الحديث [3] ! وما أشبه ذلك مما أشار به الى التحذير من الفتنة ، ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدى الى ذلك ، ولا عن

(١) تقدم (ج ٢ ـ ص ٢٦٤)

(٢) ~~تقدم (ج ١ ـ ص ٦٦٣)~~

(٣) زواه فى الجامع الصغير بلفظ (ان المكثرين هم المقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيرا فنفح فيه يمينه وشماله الخ) عن الشيخين والنسائى عن أبى ذر . وفى رواية لمسلم (إن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بيده هكذا وهكذا) واللفظ هنا لايوافق إحدى الروايتين بل هو ملفق منهما .

الزائد على ما فوق الكفاية ، بناء على أن الأصل المقصود فى المال شرعا مطلوب ، وإنما الاكتساب خادم لذلك المطلوب ، فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالا اذا روعيت فيه شروطه ، كان صاحبه ملياً أو غير ملى ، فلم يخرجه النهى عن الإسراف فيه عن كونه مطلوباً فى الأصل ، لأن الطلب أصلى ، والنهى تبعى ، فلم يتعارضا ولأجل هذا ترك النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه يعملون فى جميع ما يحتاجون اليه فى دنياهم ليستعينوا به . وهو ظاهر من هذه القاعدة

والفوائد المبينة عليها كثيرة

﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾

قد تقدم أن الأوامر والنواهى فى التأكيد ليست على رتبة واحدة فى الطلب الفعلى أو التركى ، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهى ، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك .

وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء الى أربعة أقسام : وهى الوجوب ، والندب ، والكراهة ، والتحريم .

وثمّ اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الانقسام ، بل يبقى الحكم تابعاً لمجرد الاقتضاء ، وليس للاقتضاء الا وجهان : « أحدهما » اقتضاء الفعل ، و « الآخر » اقتضاء الترك . فلا فرق فى مقتضى الطلب بين واجب ومندوب ، ولا بين مكروه ومحرم . وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية ، ومن حذا حذوهم ممن اطّرح مطالب الدنيا جملة ، وأخذ بالحزم والعزم فى سلوك طريق الآخرة ، إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب فى العمل بهما ، ولا بين مكروه ومحرم فى ترك العمل بهما ؛ بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك ، وعلى المكروه أنه محرم . وهؤلاء هم الذين عدُّوا المباحات من قبيل الرخص كما مر [1]

---

(١) فى الاطلاق الرابع للرخصة ، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقا فهو رخصة . والعزيمة هى الأولى التى نبه الله عليها بقوله (وما خلقت الجن والانس

فى أحكام الرخص . و إنما أخذوا هذا المأخذ من طريقين :

(أحدهما) من جهة الآمر ، وهو رأى من [١] لم يعتبر فى الأوامر والنواهى إلا مجرد الاقتضاء ، وهو [٢] شامل للأقسام كلها ، والمخالفة فيها كلها مخالفة للآمر والناهى ، وذلك قبيح شرعا ، دع القبيح عادة وليس [٣] النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب ، بل النظر الى مواجهة الآمر بالمخالفة . ومن هؤلاء من بالغ فى الحكم بهذا الاعتبار ، حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائر من المخالفات وعد كل مخالفة كبيرة ، وهذا رأى أبى المعالى فى « الإرشاد » فانه لم ير الانقسام الى الصغائر والكبائر بالنسبة الى مخالفة الآمر والناهى ، و إنما صح عنده الانقسام بالنسبة الى المخالفات فى أنفسها ،مع قطع النظر عن الآمر والناهى . وما رآه يصح فى الاعتبار

(والثانى) من جهة معنى الأمر والنهى . وله اعتبارات :

« أحدها » النظر الى قصد التقرب بمقتضاها ،فان امتثال الأوامر واجتناب

إلا ليعبدون) فالأصل أنهم ملك ، وليس لهم عليه من حق ولا حظ ، بل عليهم التوجه الكلى لعبادته ، وترك كل مايشغل عنها حتى من المباحات . فالاذن لهم فى نيل حظوظهم رخصة وتوسعة

(١) هو أبو منصور الماتريدى . قال إن صيغة الأمر للطلب أى ترجيح الفعل على الترك وعزاه فى الميزان إلى شيوخ سمرقند وقالوا فى النهى ما قالوه فى الأمر فيكون معناه طلب الكف أى ترجيح الترك على الفعل . وقوله (الآمر) بصيغة اسم الفاعل كما يدل عليه تقريره بعد ومقابلته فى الطريق الثانى بقوله (من جهة معنى الأمر) إلا أن قوله (وهو رأى الخ) يتوقف على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع للطلب بناء على اعتباره جهة الآمر ، وهو يحتاج إلى نص منه . إلا أن يقال معناه أنه يوافق هذا الرأى

(٢) أى الاقتضاء ، لأنه الطلب بلا شرط شىء

(٣) أى وإلا لجاء الفرق بين المكروه والحرام ، وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة . وقوله (بهذا الاعتبار) أى مواجهة الآمر بالعصيان والمخالفة . والمعقول أنه باعتبار الآمر لافرق

النواهى من حيث هى ، تقتضى التقرب من المتوجه اليه ؛ كما أن المخالفة تقتضى ضد ذلك . فطالب القرب لافرق عنده بين ماهو واجب و بين ما هو مندوب ، لأن الجميع يقتضيه ، حسبما دلت [١] عليه الشريعة ، كما أنه لافرق بين المكروه والمحرم عنده ، لأن الجميع يقتضى نقيض القرب ، وهو إما البعد ، و إما الوقوف عن زيادة القرب ، والتمادى فى القرب هو المطلوب . فحصل من تلك أن الجميع على وزان واحد فى قصد التقرب والهرب عن البعد

«والثانى» النظر الى ماتضمنته الأوامر والنواهى من جلب المصالح ودرء المفاسد عند الامتثال ، وضدّ ذلك عند المخالفة ، فانه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد ، فالبانى على مقتضى ذلك لايفترق عنده طلب من طلب ، كالأول [٢] فى القصد الى التقرب . وأيضا [٣] فاذا كان التفاوت فى مراتب الأوامر والنواهى راجعا الى مكمِّلٍ خادم ، ومكمَّلٍ مخدوم ، وماهو كالصفة والموصوف فمتى حصلت المندوبات كملت الواجبات ، و بالضد فالأمر [٤] راجع الى كون

---

(١) كما سيأتى فى الحديث بعد التقرب بهما معا . وقد أخر المكروه والحرام عن قوله (حسبما دلت عليه الشريعة) مع أنه سيأتى له فى الاحاديث التى يذكرها بعد مايدل عليه . فلو قدمه عليه ليكون راجعا للجميع لكان أظهر

(٢) أى كالتقرير الذى قرر به الاعتبار الأول . فالكل اما طلب مصلحة أو درء مفسدة

(٣) وجه ثان مبنى على الاعتبار الثانى . ومحصله أن المندوب مآله إلى أنه خادم مكمل للواجب ، وهذا مخدوم مكمل به وأنه معه كالصفة للموصوف ، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات ، فالحكم على الموصوف يسرى على الوصف بلاتمييز بينهما

(٤) أى المسمى فى عرف غير هؤلاء طلبا غير جازم أو مندوبا هو منصب فى الحقيقة على الواجب معتبرا فيه الكمال . ويصح أن يكون مراده أن الأمر مطلقا سواء تعلق فى ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجهها الأكمل ، وهولا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معا

الضروريات آتية على أكمل وجوهها ، فكان الافتقار الى المندوبات كالمضطر اليه في أداء الواجبات ، فزاحمت المندوبات الواجبات فى هذا الوجه من الافتقار ، فحكم عليها بحكم واحد . وعلى هذا الترتيب ينظر فى المكروهات مع المحرمات من حيث كانت رائداً لها [1] وأنساً بها ؛ فإن الأنس بمخالفةٍ ما يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها ، حتى قيل : « المعاصى بريد الكفر » ، ودل على ذلك قوله تعالى : (كَلَّا بَلْ رَانَ على قلوبهم ما كانوا يكسبونَ) وتفسيره فى الحديث [2]. وحديث [3] : « الحلالُ بيّن والحرامُ بيّن وبينهما أُمورمشتَبِهات » الخ ، فقوله [4] « كالراعى حول الحِمَى يوشك [5] أن يقع فيه » . وفى قسم الامتثال قوله : « وما

(١) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها ، كما يمهد الرائد لمن وراءه . ومتى تمرنت النفس على المخالفة الخفيفة جرؤت على أكبر منها ، كما فى حديث البخارى (لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فتقطع يده) أى فلا يزال يترقى من سرقة أمثال هذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمور التى تقطع فيها يده

(٢) حديث الترمذى وصححه (إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكت فى قلبه نكتة ، فاذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه ، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه . وهو الران الذى ذكر الله تعالى) ومعنى ران على قلبه غطاه . أى فالمعاصى الرائنة على قلوبهم كانت سببا فى شقائهم بالكفر . وهذا وإن كان غير ما نحن فيه إلا أنه تقريب للموضوع ؛ وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها ، وإن كانت الآية فى الحرام المؤدى إلى الكفر ، لا فى المكروه المؤدى إلى الحرام . أما الحديثان بعد فدليلان على كلا النظرين السابقين برمتهما فالقرب والمصلحة وتكميل الواجب فى حديث (ماتقرب إلى عبدى) ، والبعد والمفسدة وخدمة الحرام فى حديث (الحلال بين) فعليك بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الاطالة

(٣) تقدم (ج ٣ — ص ٨٦)

(٤) إما أن يكون خبره محذوفا يدل عليه سابق الكلام كما أشرنا إليه . وإما أن يكون الأصل هكذا (إلى آخر قوله) والأول غير مألوف فى تأليفه

(٥) أى فكثيرا ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتبه فيه سببا للوقوع فى محرم، حيث يكون المشتبه فيه إما مكروها أو خلاف الأولى فقط

تقرّب الىّ عبدى بشىء أحبَّ الىّ مما افترضتُ عليه » الحديث [١]

والثالث النظر الى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهى شكراناً على الإطلاق ، وكان خلاف ذلك كفراناً على الإطلاق فاذا كانت النعمة على العبد ممدودة من العرش الى الفرش بحسب الارتباط الحكمى وما دل عليه قوله تعالى (وسخّر لكم مافى السموات ومافى الأرض جميعاً منه) وقوله : (اللهُ الذى أنزلَ مِنَ السماء ماءً فأخرجَ به منَ الثّمراتِ رزقاً لكم — الى قوله : وإنْ تَعُدُّوا نِعمةَ اللهِ لا تُحْصُوها إنَّ الإنسانَ لَظلوم كفار) وأشباه ذلك ، فتصريف النعمة فى مقتضى الأمر شكرانٌ لكل نعمة وصلت اليك ، أو كانت سبباً فى وصولها اليك ، والأسباب الموصلة ذلك اليك لاتختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم ، فحصل شكر النعم التى فى السموات والأرض وما بينهما وتصريفها فى مخالفة الأمر كفران لكل نعمة وصلت اليك أو كانت سبباً فيها كذلك أيضاً

وهذا النظر ذكره الغزالى فى «الإحياء» وهو يقتضى أن لافرق بين أمر وأمر ، ولا نهى ونهى . فامتثال كل أمر شكران على الإطلاق ، ومخالفة كل أمر كفران على الإطلاق . وثم أوجه أخر يكفى منها ماذكر . وهذا النظر [٢] راجع الى مجرد اصطلاح ، لا الى معنى يختلف فيه ؛ إذ لاينكر أصحاب هذا النظر انقسام الأوامر والنواهى — كما يقول الجمهور — بحسب التصور [٣] النظرى ، وإنما أخذوا فى

---

(١) جزء من حديث أخرجه البخارى . وأوله (قال الله تعالى من عادى لى وليا فقد آذنته بحرب . وماتقرب إلىّ عبدى بشىء أحب إلىّ مما افترضت عليه . ولا يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به الخ) فأنت ترى النوافل كملت الفرائض حتى أوصلت العبد إلى هذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها

(٢) أى الذى بنى عليه هذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوفى

(٣) أو كما قال فى صدر المسألة (بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر)

نمط آخر ، وهو أنه لايليق بمن يقال له : (وماخلقتُ الجنّ والإنسَ إلا ليعبدُون) أن يقوم بغير التعبد و بذل المجهود ، فى التوجه الى الواحد المعبود . وإنما النظر فى مراتب الأوامر والنواهى يشبه الميل الى مشاحّة العبد لسيده فى طلب حقوقه ، وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً لافى الدنيا ولا فى الآخرة ؛ إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد ، بل عليه بذل المجهود ، والربُّ يفعل ما يريد .

فصل

ويقتضى هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهى عنه ، فإنه اذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعا ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة ، من حيث هى مخالفة الأمر [1] أو النهى ، أو من حيث ناقضت التقرب ، أو من حيث ناقضت وضع المصالح ، أو من حيث كانت كفرانا للنعمة ، ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء ، من حيث جرى عندهم مجرى الرخص ومذهبهم الأخذ بالعزائم . وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف ، فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه ، و إذا كان مرجوحا فالراجح الأخذ بما يضاده من المأمورات ، وتركُ شىء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة . فالنزول الى المباح على هذا الوجه مخالفة [2] فى الجملة ، و إن لم تكن مخالفة فى الحقيقة

وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاه والسلام : « يا أيُّها الناس توبوا الى الله فإنى أتوب الى الله فى اليوم سبعين مرة [3]) وقوله : « إنه ليُغان على

(١) المناسب للطريق الأول فى كلامه أن يقول (مخالفة الآمر والناهى) كما يناسب أن يزيد بعد قوله (ناقضت وضع المصالح) فيقول (أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب) ليكون تفريعا على الشق الثانى من الاعتبار الثانى من الطريق الثانى

(٢) أى فيحتاج مثل هذا المباح إلى التوبة

(٣) رواه النسائى ، كما فى كنوز الحقائق للمناوى

قلبى فاستغفر الله ، الحديث [١] ويشمله عموم قوله تعالى : (وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون) ولأجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال — اذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها — نقصا وحرماناً ، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التى دونها ، والعاقلُ لا يرضى بالدون . ولذلك أمر بالاستباق الى الخيرات مطلقا ، وقسم المكلفون الى أصحاب اليمين ، وقال تعالى (فأما إن كان من المقرّبين [٢] فروحٌ وريحانٌ وجنةُ نعيم ، وأما إن كان من أصحاب اليمين) الآية . فكان من شأنهم أن يتجاروا فى ميدان الفضائل ، حتى يعدّوا مَن لم يكن فى ازدياد ناقصاً ، ومن لم يعمر أنفاسه بطالا . وهذا مجال لامقال فيه . وعليه أيضا نبه حديث [٣] الندامة يوم القيامة ، حيث تعم الخلائق كلهم ، فيندم المسىء أن لايكون قد أحسن ، والمحسن أن لايكون قد ازداد احسانا

---

(١) بقيته (فى اليوم سبعين مرة) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائى عن الأغر المزنى

(٢) أى وهم السابقون كما قال فى أول السورة (والسابقون السابقون أولئك المقربون) فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم ، ولم يضف مثل ذلك لأصحاب اليمين ، وإنما أضاف اليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضل للسابقين المقربين مع أن الكل من اصحاب اليمين. هذا بالنظر للآية التى جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون وإن كان أسند فى أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم (فى سدر مخضود وطلح منضود) إلى آخر النعم التى أعدها لهم

(٣) حديث الترمذى (مامن أحد يموت إلا ندم : إن كان محسنا ندم ألا يكون ازداد ، وإن كان مسيئا ندم ألا يكون نزع) وبتطبيقه على عبارته تجد تفاوتا فى المعنى فالحديث فيه الندم لكل شخص عند موته ، وأما كون ذلك يوم القيامة للجميع دفعة فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث . وأيضا معنى (نزع) غير معنى (أحسن) فلعله اطلع على غير هذا الحديث . أما الأخذ بالمعنى فى هذا فلا يصح الجواب به لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفيا لجميع مضمون الحديث . ومع ذلك لحديث الترمذى بنفسه كاف فى غرضه

فان قيل : هذا إثبات للنقص فى مراتب الكمال ، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا نقص فيها .

فالجواب أنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق ، وإنما هو إثبات راجح وأرجح وهذا موجود . وقد ثبت [١] أن الجنة مائة درجة ، ولا شك فى تفاوتها [٢] فى الأكملية والأرجحية . وقال الله تعالى: (تلكَ الرُّسُلُ فضلْنا بعضَهم على بعض) وقال : (ولقدْ فضَّلْنا بعضَ النبيِّين على بعض) ومعلوم أن لا نقص فى مراتب النبوة ، إلا أن المسارعة فى الخيرات تقتضى المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة ، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها . فلذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرقى ، وتتحسر إذا رأت شفوف ما فوقها عليها ، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال ، كالكفار وأصحاب الكبائر من المسلمين ، وما أشبه ذلك . ولما فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم بين دور الأنصار وقال : « فى كل دُور الانصار خير [٣] » قال سعد بن عبادة : يارسول الله خُيِّرَ دور الأنصار فجُعِلنا [٤] آخراً ، فقال : أوَليس بحسْبكم أن تكونوا منَ الخيار ؟ [٥] وفى حديث آخر : « قد فضلكم على كثير [٦]

---

(١) فى حديث الترمذى .

(٢) أخرج الشيخان أن أهل الجنة يتراءون أهل الغرف كما تتراءون الكواكب فى السماء

(٣) جزء من حديث تقدم (ج ٢ — ص ٣٥)

(٤) الرواية كما فى البخارى فى مناقب الأنصار بصيغة المبنى للمجهول فى خير وجعل . وهذا هو مايقتضيه سياق الكلام ، لا بصيغة الأمر كما فى أصل النسخة . أى فمع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذلك ، ولم يرضوا بمرتبة دون مافوقها . وبهذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية

(٥) بقية الحديث المذكور

(٦) رواه البخارى

فهذا يشير الى أن رتب الكمال تجتمع فى مطلق الكمال ، وإن كان لها مراتب أيضا فلا تعارض بينهما والله أعلم . وقد يقال إن قول من قال : « حسنات الأبرار سيئات المقربين » راجع [1] الى هذا المعنى ، وهو ظاهر فيه . والله أعلم

﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾

تقدم أن من الحقوق المطلوبة ما هو حق [2] لله وما هو حق للعباد ؛ وأن ماهو حق للعباد ففيه حق لله ، كما أن ماهو حق لله فهو راجع الى العباد ، وعلى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله فنقول : الأوامر والنواهى يمكن أخذها امتثالا من جهة ماهى حق لله تعالى مجرداً [3] عن النظر فى غير ذلك ، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد ، ومعنى ذلك أن المكلف اذا سمع مثلا قول الله تعالى : (ولِلهِ على النّاسِ حجُّ البيتِ مَنِ استطاعَ إليهِ سبيلاً) فلامتثاله هذا الأمر مأخذان :

(أحدها) وهو المشهور المتداول أن ينظر فى نفسه بالنسبة إلى قطع الطريق ، و إلى زاد يبلغه ، و إلى مركوب يستعين به ، و إلى الطريق إن كان مخوفاً أومأموناً و إلى استعانته بالرفقة والصحبة ، لمشقة الوحدة وغرورها ، و إلى غير ذلك من الأمور

---

(١) أى يعتبرها المقربون سيئات ، لنقص رتبتها عن مراتب فوقها . وهو من هذا الباب

(٢) أى صرف . والله غنى عنه ، فهو راجع الى مصلحة العباد دنيا أو أخرى ، وهو العبادات والتحليل والتحريم وحفظ الضروريات الخمس وغير ذلك . ومنها ما كان حقا لله والعبد ولكن حق الله مغلب ، كحفظ النفس ، إذ ليس للعبد إسلام نفسه للقتل . والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد مغلب ، كالعتق للعبد مثلا . هذا ، ولكنه فى التفريع أجمل . ومع كونه أطلق فى العبادات أنها حق الله فأنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف ، وهذا معقول .

(٣) أى فلا يعتبر حق العبد مطلقا بجانب حق الله ، بل كأنه ليس للعبد حق أصلا ولا يقال إنه تتعارض الأوامر المتعلقة بحق الله تعالى حينئذ مع الأوامر المتعلقة بحق العبد ، لأن هذه تعتبر رخصا والأولى عزائم ولا تعارض بينهما

التى تعود عليه فى قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة ، فاذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العاديات انتهض للامتثال ، وإن تعذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينحتم[١] عليه

(والثانى) أن ينظر فى نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى ، غافلا ومعرضاً عما سوى ذلك ، فينتهض إلى الامتثال كيف أمكنه ، لايثنيه عنه إلا العجز الحالى[٢] أو الموت آخذاً للاستطاعة أنها باقية ما بقى من رمقه بقية ، وأن الطوارق[٣] العارضة والأسباب المخوفة لاتوازى عظمة أمر الله فتسقطه ، أو ليست بطوارق ولا عوارض فى محصول العقد الإيمانى ، حسبما تقدم فى فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام .

وهكذا سائر الأوامر والنواهى

فأما المأخذ الأول فجار على اعتبار حقوق العباد ؛ لأن ما يذكره الفقهاء فى الاستطاعة المشروطة راجع إليها[٤]

---

(١) أى اذا نظر فى تحقق شروط الوجوب فى نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققة أو بعضها عرف أن الطلب لم ينحتم يعنى ولكنه لا يزال متوجها ، بدليل أنه إذا عالج الذهاب للحج مثلا حتى أداه صح وكان طاعة ، ولا يكون كذلك إلا والطلب الأصلى متوجه . ويكون عدم إثمه بعدم الفعل رخصة ، وإن كانت بالمعنى الأعم ، لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملا

(٢) أى الحاصل بالفعل ، لا ما يطرأ فى تقديره باعتبار فقد بعض الشروط والأسباب العادية

(٣) لعلها (الطوارئ) بالهمز ، فانها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو القدوم ليلا مثلا لاتناسب . وكثيراً ما تقدمت فى كلامه بالهمز لا بالقاف وقوله (أو ليست بطوارئ) نظر أرقى مما قبله

(٤) فكأن الحق لله فى هذه العبادة يثبت حتما عند استيفاء شروطها ، فاذا لم تستوف كان من حق العباد التخلى عنها

وأما الثانى فجار على إسقاط اعتبارها وقد تقدم[1] ما يدل على صحة ذلك الاسقاط ، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء :

« أحدها » ما جاء فى القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد باطلاق ، وأن على الله ضمان الرزق ، كان ذلك مع تعاطى الأسباب أولا[2] كقوله تعالى : (وما خلقتُ الجنَّ والإِنْسَ إلاَّ ليعبدونِ ما أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رزق وما أُريدُ أن يُطعمون) وقوله تعالى: (وأْمُرْ أَهْلَكَ بالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لانسأَلُكَ رزقاً نَحْنُ نَرْزُقُكَ، وَالْعَاقِبَةُ للتقْوى) فهذا واضح فى أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد فالمقدم حق الله ، فان حقوق العباد مضمونة على الله تعالى ، والرزق من أعظم حقوق العباد ، فاقتضى الكلام أن من اشتغل[3] بعبادة الله

(١) فى المسألة السابعة من الأسباب ، وأن ذلك لصاحب الحال الذى يغلب عليه أن الأسباب والمسببات بيد الله ، وأنه لا أثر مطلقا لهذه الأسباب ، ويغفل عن العادة الموضوعة فى الأسباب

(٢) تقدم فى المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى (لا نسألك رزقا) وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعا إلى التسبب ، بل إلى الرزق المتسبب فيه . ولو كان المراد التسبب لما طلب المكلف بتكسب على حال ولو بجعل اللقمة فى الفم أو ازدراع الحب الخ لكن ذلك باطل باتفاق . وقوله (فهذا واضح الخ) هو من الخفاء بمكان ، لأنه أين التعارض فى الآيتين ؟ وأين الترجيح ؟ بعد ما قال سابقا إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت ، وكما سيأتى لنا فى الدليل الثالث فى آية (وأمر أهلك)

(٣) يعنى دون أن يدخل فى الأسباب الموضوعة لذلك . لكن أين هذا من الآيات ولم يكن فى الآيات تعليق ولو ضمنيا يقتضى أن تترك الأسباب رأسا ، فيأتى الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع والذى تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والايمان ، فضلا عن سائر الطاعات ، بل ربما كان الأمر بالعكس وأن سعة الرزق لغير المؤمنين ويدل عليه حديث عمر: (ادع الله أن يوسع على امتك) فقال له (أفى شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم الخ) . وأما آية (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) فمحل الجزاء

كفاه الله مئونة الرزق . و إذا ثبت هذا فى الرزق ثبت فى غيره من سائر المصالح المجتلبة ، والمفاسد المتوقاة ، وذلك لأن الله قادر على الجميع . وقال تعالى (وإن يمسسكَ اللهُ بضُرٍّ فلا كاشفَ[1] لهُ إلا هُو، وإنْ يُرِدْكَ بخيرٍ فلا رادَّ لفضْلِهِ[2]) وفى الآية الأخرى : (وإن يمسسك بخيرٍ فهُوَ علَى كلِّ شيءٍ قديرٌ) وقال : (ومَنْ يتوكَّلْ علَى اللهِ فهُوَ حَسْبُهُ[3]) بعد قوله : (ومن يتَّقِ اللهَ يجعلْ لهُ مخرجاً ويرزقْهُ من حيثُ لايحتسب) فمن اشتغل بتقوى الله تعالى فالله كافيه . والآيات فى هذا المعنى كثيرة

« والثانى » ما جاء فى السنة من ذلك ، كقوله صلى الله عليه وسلم « احفظ الله يحفظك ، إحفظ الله تجده أمامك ، تعرَّف إليه فى الرخاء يعرفك فى الشدة ، إذا سألتَ فاسأل الله ، و إذا استعنتَ فاستعن بالله . جفَّ القلم بما هو كائن . فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه ، وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه » الحديث[4] ! فهو كله نص فى ترك الاعتماد[5]

قوله : (من حيث) كما يدل عليه الحديث فى قصة رجل أشجع المتقدمة فى المسألة الثانية فى الرخص . وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث

(١) ، (٢) أى أى ضر وأى خير أراده لك فليس لغيره دفعه عنك ولا جلبه اليك ، لا يغالبه أحد . هذا ظاهر . ولكنه كلفنا فيما وضع له أسبابا بالأخذ فيها وإن لم يكن لها تأثير فى الفعل

(٣) نعم . وقد ورد (اعقلها وتوكل) و(لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا) فالطير التى شبه بها من يتوكل نهاية التوكل — تأخذ فى الأسباب فتغدو وتروح . فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الأسباب لا أثر لها رأسا ، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب معا مع امتثال الأمر بالأخذ فى السبب

(٤) أخرجه الترمذى . وأخرجه رزين بأطول من الترمذى ، وفى بقيته مما يناسب هنا قوله (فان استطعت أن تعمل لله بالرضا فى اليقين فافعل فان لم تستطع فان فى الصبر على ما تكره خيرا كثيرا)

(٥) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركا للأسباب ، لأن الاعتماد عليها عند

على الأسباب ، وفى الاعتماد على الله ، والأمر بطاعة الله . وأحاديث الرزق والأجل[١] كقوله : « اللهم لا مانعَ لِما أعطيتَ ، ولا مُعطىَ لما منعت ، ولا ينفع ذا الجَدِّ منكَ الجد[٢] » وقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب فى ابن صيَّاد « إن يكنه فلا تطيقه[٣] » وقال :« جف القلم بما أنت لاقٍ[٤] » وقال : « لا تسألِ المرأةُ طلاقَ أختها لتستفرغ صحفتها ، ولتُنكح فان لها ما قدِّر لها[٥] » وقال فى العزل « ولا عليكم أن لا تفعلوا ، فانه ليست نسمة ، كتب الله أن تخرج إلا هى كائنة[٦] » وفى الحديث « المعصوم من عصم الله[٧] » وقال : « إن الله كتب على ابن آدم حظَّه من الزنى أدرك ذلك لا محالة[٨] » إلى سائر ما فى هـذا . المعنى مما

المؤمن معناه النظر اليها بأنها ان لم تكن لا يوجد الله المسبب ، كما هو مجرى العادة . وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا ينافى الأخذ بها امتثالا للأمر مع إغفال مجرى العادة ، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد فى الأفعال

(١) أى وغيرهما : فالحديثان الأولان فيهما ، والباقى فى أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضا

(٢) رواه البخارى

(٣) احدى روايات مسلم وفى رواية البخارى (فلن تسلط عليه) أى أنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فلن تقتله ، لأن ما فى قدر الله ليس كذلك

(٤) رواه البخارى عن أبى هريرة فى باب ما يكره من التبتل وسببه طلب أبو هريرة الاذن بالاختصاء لتضرره بالعزوبة مع فقره

(٥) أخرجه فى التيسير عن الستة ، وفى اللفظ بعض اختلاف . ومحل الشاهد متفق عليه

(٦) حديث أبى سعيد فى غزوة بنى المصطلق وأنهم سألوه صلى الله عليه وسلم عن العزل فقال (لا عليكم الخ) أى لا ضرر عليكم فى عدم العزل ؛ لأن العزل وعدمه سواء . فأى نسمة أرادها الله كانت ولو مع العزل . والحديث أخرجه الستة كما فى التيسير

(٧) أخرجه البخارى فى القدر فى باب (المعصوم من عصم الله)

(٨) رواه الشيخان. وهو وما قبله من الأحاديث التى تذكر فى باب القدر ، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب فى العبادات والعادات . ولذلك لما ورد

هو صريح فى أن أصل الأسباب التسبب ، وأنها لاتملك شيئاً ، ولا ترد شيئاً ، وأن الله هو المعطى والمانع ، وأن طاعة الله هى العزيمة الأولى

« والثالث » ماثبت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم ، فقدموا طاعة الله على حقوق أنفسهم ، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفطرت[1] قدماه.

معناها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب وقالوا أفلا نتكل ؟ قال عليه الصلاة والسلام (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) فلماذا تأتى بها دليلا على خصوص ترك الأسباب فى العادات مع أنها عامة كما ترى ؟ ولو أخذت كذلك لوقف التسبب فى الطاعات أيضا وبالجملة فالمأخذان المذكوران غير ظاهرين ؛ لأنهما فى مقام آخر لا ينافى الأخذ بالأسباب

(١) الشواهد التى ساقها المؤلف هنا محل بحث . أما قيامه عليه السلام حتى تفطرت قدماه فانما يصح أن يكون دليلا إذا ثبت أنه فى ذلك زاد عما طلب منه حتما على وجه الخصوصية فى قوله تعالى (ياأيها المزمل قم الليل إلا قليلا) وقوله (أفلا أكون عبدا شكورا) جوابا لمن قال له : لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر ؟ لاينافى أن يكون الشكر بالامتثال . وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه فمعلوم أنه صلى الله عليه وسلم مأمور بالتبليغ حتما (قم فأنذر الى قوله : ولربك فاصبر) وهذا فى أول الأوامر بالتبليغ جاء حتما ، ومثله (فاصدع بما تؤمر) واقترن الأمر الحتم بكفالة التأييد (وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين) (أوليس الله بكاف عبده ؟ ويخوفونك بالذين من دونه الى قوله : أليس الله بعزيز ذى انتقام) وما وصل اليه الأمر بالتبليغ إلا بعد أن ثبته الله تعالى وطمأنه باطلاعه على باهر قدرته ، وعظيم جنده المالئين للسموات والأرض ، وأن واحدا من الجند كجبريل الذى أراه له قبل ذلك على هيئته الأصلية يستطيع سحق الأرض ومن عليها . بعد هذا كله جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأييد على ما عرفت وقد سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب فى الأسباب المشهورة ، وأنه ورد أنه صلى الله عليه وسلم كان اذا لم يجد قوتا أمر أهله بالصلاة أخذا من قوله تعالى (وأمر أهلك بالصلاة الآية) وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام وهو يحقق ما قلناه فى الدليل الأول . فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما يريد . فكيف يعد هذا مما نحن فيه ، وأنه مع دواعى خوفه وعدم استكمال الشروط

وقال : « أفلا أكونُ عبداً شكوراً[١] » ، وبلَّغ رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف [٢] من قومه حين تمالئوا على إهلاكه ، ولكن الله عصمه وقال الله له :

أو الأسباب بلغ الرسالة ، لكنه لو قال إنه فى تبليغ الرسالة زاد عما طلب منه ، فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته ، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة ، ويألم أشد الألم لعدم مسارعتهم إلى الايمان وإجابة الدعوة ، حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد مثل (لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين) (ما على الرسول إلا البلاغ) وأمثال ذلك ، وقد لاحظ صلى الله عليه وسلم أصل الأمر بالدعوة جادا فيه معرضا عما سوى ذلك . نعم هذا هو الذى يصح أن يعد دليلا على مدعاه . وآية (ولا يخشون أحدا إلا الله) تؤيد ما ذكرنا ، فان عدم خشية غيره تعالى ماجاء إلا من التأييد بالقوة التى عرفوها واطمأنوا اليها مع الوعد بذلك ، ألا ترى الى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولا تقويته بهارون الأفصح منه ، وأنه يخاف قتله قصاصا لمن قتله من قوم فرعون فلما ضم اليه هارون قالا معا (إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى) فلما سمعا التأييد بقوله تعالى (لا تخافا إننى معكما أسمع وأرى) سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون وصولته . وقول هود (فكيدونى جميعا ثم لا تنظرون) أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد، فليس مما نحن فيه أيضا ، وإلا لكان إلقاء باليد إلى التهلكة بدون موجب وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التى ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيده والفتك به . نعم إن مسألتى ابن أم مكتوم وجندع بن ضمرة وأخيه مما نحن فيه فانهم أخذوا بالأمر (قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) بدون نظر الى الرخصة فى قوله تعالى (ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج) ، وذلك داخل فى الرخصة بالاطلاق الأول المشهور ، إذ أن ذلك جاء بلفظ رفع الحرج أى مع بقاء أصل الطلب متوجها وإن لم يكن حتما

(١) عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبدا شكورا) أخرجه الخمسة الا أبا داود (تيسير)

(٢) لو قال : على ما تراكم حوله من دواعى الخوف من قومه مثلا ، لكان أليق ، فسيأتى فى وصف الرسل (ولا يخشون أحدا إلا الله) فلم يبلغها وعنده شىء من الخوف

(قُلْ لن يُصِيبَنا إلاّ ما كَتَبَ اللهُ لنا) الآية ! وقال له : (ولا تُطع الكافرينَ والمنافقينَ ودَعْ أذاهُم وتوكل على الله) فأمره باطّراح مايتوقاه فإن الله حسبه ؛ وقال : (الّذين يُبَلّغون رسالاتِ الله ويخشَوْنَهُ ولا يَخشَوْنَ أحداً إلا الله) وقال قبل ذلك : (وكان أمرُ اللهِ قدَراً مقْدُوراً) وقال هودٌ عليه السلام لقومه وهو يبلغهم الرسالة : (فكيدونى جميعاً ثم لا تُنْظِرون ؛ إنى توكلت على اللهِ) الآية ! وقال موسى وهارون عليهما السلام : (ربَّنا إنّنا نخافُ أن يفرُط علينا أو أن يَطْغَى) فقال الله لهما : (لاتخافا ، إنّنِى معكما أسْمَعُ وأرَى)

وكان عبد الله بن أم مكتوم قد نزل عذره فى قوله تعالى : (غيرَأولى الضَّرَر)، ولكنه كان بعد ذلك يقول : إنى أعمى لا أستطيع أن أفر ، فادفعوا إلىَّ اللواء وأقعدونى بين الصفين ! فيترك ما مُنح من الرخصة ، ويقدم حق الله على حق نفسه وروى عن جندع بن ضمرة أنه كان شيخاً كبيراً ، فلما أُمروا بالهجرة وشُدّد عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لاحرج فيه ، ولا تكليف بمالا يطاق ، قال لبنيه : إنى أجد حيلة فلا أعذر ، احملونى على سرير ! فحملوه ، فمات بالتنعيم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول : هذا لك وهذا لرسولك. الحديث ! وعن بعض الصحابة أنه قال شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخٌ لى أحُداً ، فرجعنا جَريحين فلما أذَّن مؤذّن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج فى طلب العدو قلت لأخى أو قال لى : أتفوتنا غزوةٌ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ والله مالنا من دابة نركبها ، وما منا إلا جريح ثقيل ، فخرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكنت أيسر جُرحاً منه ، فكان إذا غُلب حملته عُقْبة ومشى عقبة ، حتى انتهينا إلى ماانتهى إليه المسلمون . وفى النقل من هذا النحو كثير . وقد مر منه فى فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام مافيه كفاية

فإن قيل : إن هذه الأدلة إذا وقف معها حسبما تقرر اقتضت اطّراح الأسباب جملة ، أعنى ما كان منها عائدا إلى مصالح العباد ، وهذا غير صحيح ؛ لأن الشارع

وضعها وأمر بها ، واستعملها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون بعده. وهى عمدة ما حافظت عليه الشريعة

وأيضا فإن حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد فى الطلب : فمنها ماهو مطلوب حتما ، كالقواعد الخمس وسائر الضروريات المراعاة فى كل ملة ، ومنها ماليس بحتم ، كالمندوبات . فكيف يقال إن المندوبات مقدمة على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة ؟ هذا لا يستقيم فى النظر .

وأيضا فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر ، كقوله تعالى : (ولا تُلقوا بأيديكم إلى التَّهلُكة [(١)]) وقوله : (وتزَوّدُوا) وقوله : (وأعِدُّوا لهم ما استَطَعتُمْ مِن قُوَّةٍ وَمن رِباطِ الخَيْلِ)الآية ! وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره ، ويعمل بمثل ذلك أصحابه . والسنة الجارية فى الخلق الجريان على العادات ، وما تقدم لايقتضيه[(٢)] فلا بد من صحة أحدهما ؛ وإن صح بطل الآخر . وليس ما دللتم عليه بأولى مما دللنا عليه ، والترجيح من غير دليل تحكم

فالجواب أن ماتقدم لايدل على اطراح الأسباب ، بل يدل على تقديم [(٣)]

---

(١) قد يقال ان هذه الآية على تفسيرها بالنهى عما يؤدى بالنفس إلى هلاك كما لا تصلح دليلا هنا ، لأن هذا ليس من حقوق العباد ، بل من حق الله تعالى ، كما تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى ، وكما قال هنا (وسائر الضروريات المراعاة الخ)فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك . وكذا يقال فى آية(وأعدوا لهم) فانها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء فهى فى الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد فى سبيل الله فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذى هو من حق الله تعالى قطعا

(٢) يريد بل يقتضى خلافه أما مجرد كونه لا يقتضيه فلا يقتضى أنه ينافيه ويعارضه حتى يطلب التخلص منه

(٣) أى أن المأخذ الثانى ليس مبنيا على إسقاط الأسباب رأسا ، بل إسقاط الأسباب التى تتعلق بحق العبد ، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب فقوله ليس هناك تعارض أى لأن الأمر بها والأخذ لايقتضى الدلالة على تقديمها حتما.

بعض الأسباب خاصة — وهى الأسباب التى يقتضيها حق الله تعالى — على الأسباب التى تقتضيها حقوق العباد ، على وجه اجتهادى شرعى قامت الأدلة عليه . فليس بين ذلك و بين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لها تعارض . ودليل ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام فعلَ من اطَّرحها عند التعارض ، وعملُه عليه الصلاة والسلام على اطّراحها كذلك فى مواطن كثيرة ، وندبُه إلى ذلك كما تبين فى الأحاديث المتقدمة . وقد مر فى فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه فى هذا المكان ، عند ذكر كيفية الدخول فى الأسباب . هذا جواب الأول

وأما الثانى فان حقوق الله تعالى على أى وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت ، وإنما فسح للمكلف فى أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة ، لا من باب عزائم المطالب ، و بيانُ ذلك فى فصل الرخص والعزائم . و إذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم مالم يعارض معارض . و أيضا فان حقوق الله إن كانت ندباً إنما هى من باب التحسينات ، خادمٌ للضروريات ، و إنها ربما أدى الإخلال بها إلى الاخلال بالضروريات ، و إن المندوبات بالجزء واجبات بالكل . فلأجل هذا كله قد يسبق[1] إلى النظر تقديمها على واجبات حقوق العباد ، وهو نظر فقهى صحيح مستقيم فى النظر

وأما الثالث فلا معارضة فيه ؛ فان أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على حقوق الله أصلا ، و إذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلا ، و إلى هذا كله فان تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث[2] يعارض فى تقديم حق الله معارض يلزم منه تضييع حق الله تعالى ، فانه إذا شق عليه الصوم مثلا لمرضه ، ولكنه صام ، فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها ، وإدامة الحضور فيها ، أو ما أشبه ذلك ، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه ، على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى . فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته

---

(١) هو كما ترى من الخطابة

(٢) وفى الحقيقة يرجع الى تقديم حق الله تعالى

فلم يكن له ذلك . فأما إن لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد بنكير ألبتة ، بل هو الأحق على الإطلاق . وهذا فقه فى المسألة حسن جدا [1] وبالله التوفيق .

فصل

واعلم أن ماتقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف لا إلى غيره ، أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى . وقد تبين هذا فى موضعه

﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾

الأمر والنهى يتواردان على الفعل وأحدهما راجع إلى جهة الأصل والآخر راجع إلى جهة التعاون ، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون ؟ أما اعتبارهما معا من جهة واحدة فلا يصح [2] ولا بدمن التفصيل : فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل أو التعاون

فان كان الأول [3] فحاصله راجع [4] إلى قاعدة سد الذرائع ، فانه منع الجائز [5]

---

(١) نعم ، فقه حسن . ولكن هذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق كما أشرنا اليه ، كما ينقصها أكثر من هذا تحرير الأدلة وإحكامها ، كما تعودناه من المؤلف رحمه الله

(٢) لأنه يؤدى إلى تكليف مالا يطاق وقوعا ، مع الاتفاق على عدمه

(٣) ومثاله مشترى الأغذية من الأسواق لاحتكارها فأصل الشراء مأذون فيه لكسب المعاش ولكنه قد يؤدى إلى التضييق على الجمهور . والاحتكار ممنوع إذا أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر قال (لاحكرة فى سوقنا) الحديث

(٤) فمنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل ، كمالك . ومنهم من يخصها بمواضع قد يكون منها هذا وقد لا يكون . وقوله (فانه منع الجائز) مبنى على إعمالها

(٥) أى المأذون فيه ، لأن الموضوع الأمر

لئلا يتوسل به إلى الممنوع ، وقد مر ما فيه[1] ، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه :

« أحدها » اعتبار الأصل ، إذ هو الطريق المنضبط ، والقانون المطرد .

« والثانى » اعتبار جهة التعاون ، فان اعتبار الأصل مؤدّ إلى الملال[2]

(١) وانه متفق عليه فى الجملة ، وانه حصل اختلاف فى بعض التفاصيل

(٢) صوابه (المآل) كما يعينه المقام ولاحق الكلام أو كما سيأتى فى المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد

(وتلخيص المسألة) أنه إذا ورد أمر ونهى على فعل باعتبارين : اعتبار أصله وذاته ، بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه ، ويعين هو عليه واعتبار المآل والتعاون ، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات فاما أن يرد الأمر على أصله والنهى على ما يؤدى اليه ، أو بالعكس

فان كان الأول ففيه خلاف (١) اعتبار الأصل وقطع النظر عما يئول إليه ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط — (٢) اعتبارجهة التعاون والمآل لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدى إلى هذا المآل المنهى عنه ، وأيضا يفتح باب الحيل لأن الحيل مبنية على أن يكون الشيء مستوفيا فى ذاته شرائط الحل ولو صورة ، ويقطع فيها النظر عما يئول اليه من المفسدة الشرعية المنهى عنها ، كما هو معروف فى مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا فان ظاهرها الحل باعتبار ذاتها وإن أدت إلى الربا (٣) التفصيل : إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعى الأصل ، لأنه إن لم يراع بطل العمل بالأصل المأذون فيه ، وهو ضرورى أو حاجى ، فيؤدى إلى تكليف مالا يطاق أو إلى الحرج — ويساعده ماتقدم فى الفصل الأول من المسألة الخامسة عشرة ، فراجعه برمته — وإن لم تغلب فالاجتهاد

وإن كان الثانى وهو توجه النهى الى الأصل والطلب الى التعاون فالحكم اعتبار النهى الذى فى الأصل ، لئلا يؤدى الى إلغاء النهى ، والتوسل بالممنوع شرعا الى مطلوب ضعيف استحسانى وهو جهة التعاون ، كالمثل الذى ذكره المؤلف (يسرق ليتصدق) وهو باطل (ليتها لم تزن ولم تتصدق) ومحل اعتبار النهى مالم يكن فيه معارضه مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة ، فتقدم المصلحة العامة ؛ وذلك كتلقى الركبان ، فانه ضرورى أو حاجى لكسب الشخص لعياله ، واهمال هذا الكسب

الممنوع ، والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها ، ولأنه فتح باب الحيل

« والثالث » التفصيل : فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبة ، أو لا . فإن كانت غالبة فاعتبار الأصل واجب ، إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى انخرام الأصل جملة ، وهو باطل . وإن لم تكن غالبة فالاجتهاد

وإن كان الثانى فظاهره شنيع ، لأنه الغاء لجهة النهى ليتوصل إلى المأمور به تعاونا ، وطريقُ التعاون متأخر فى الاعتبار عن طريق إقامة الضرورى والحاجى لأنه تكميلى . وماهو إلا بمثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذلك على المساكين أو يبنى قنطرة . ولكنه صحيح إذا نزل منزلته ، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة ،

وتركه منهى عنه ، ولكنه يؤدى الى مصلحة العامة ، حيث يشترون من السوق حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذى يرفع الأثمان ، فهو منهى عنه يؤدى الى مطلوب هو ارفاق العامة ، فقدمت مصلحة العامة . ومثله بيع الحاضر للبادى هو من الضرورى أو الحاجى وهو نصح مطلوب ، وتركه منهى عنه ، لكن هذا الترك فيه تعاون ورفق بأهل الحضر ، لأن البدوى يبيع لهم حسبما يفهم هو فى الأسعار ، ولكن الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية فى الحضر ، وفيه تضييق عليهم فألغى النهى عن ترك النصح وروعى المطلوب وهو التعاون رفقا بالحضر ، وتقديما للمصلحة العامة ، وكذا تضمين الصناع ـ والصانع امين كالوكيل ، والمودع بالفتح ـ وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس ، وجعلهم ضامنين منهى عنه حفظا لحقوقهم ، ولكنه روعى جانب الطلب فى التعاون ، فجعلوا ضامنين تقديما للمصلحة العامة . وكذا مسألة أبى بكر رضى الله عنه ، نسبه لعيالة ضرورى أو حاجى ، وتركه منهى عنه ، لكنه يؤدى الى مصلحة عامة المسلمين ، فألغى النهى فى الأصل وروعى جانب التعاون والمآل ، وهو المصلحة العامة لأنه نزل منزلة الضرورى والحاجى

هذا وباب الحكم على الخاصة لأجل العامة واسع ومنه نزع الملكية الخاصية للمنافع العامة ومنه ما وقع فى زمن معاوية رضى الله عنه من نقل قتلى أحد من مقابرهم الى جهة أخرى لاجراء العين الجارية بجانب أحد ، وكان ذلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا عليه . وقد يكون منه تشريح جثث الأموات لفائدة طب الأحياء ، الى غير ذلك ، وبهذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا

كالمنع من تلقى الركبان ، فان منعه فى الأصل ممنوع ، إذ هو من باب منع الارتفاق، وأصله ضرورى أوحاجى لأجل أهل السوق . ومنع بيع الحاضر للبادى ؛ لأنه فى الأصل منع من النصيحة إلا أنه إرفاق لأهل الحضر ، وتضمين الصناع قد يكون من هذا القبيل ، وله نظائر كثيرة ؛ فان جهة التعاون هنا أقوى . وقد أشار الصحابة على الصديق — إذ قدموه خليفة — بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال ، لأجل ما هو أعم فى التعاون ، وهو القيام بمصالح المسلمين ، وعوضه من ذلك فى بيت المال . وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم

الفصل الرابع

فى العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمرادُ العموم المعنوى ، كان له صيغة مخصوصة أولا ، فإذا قلنا فى وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفى تحريم الظلم أو غيره : إنه عام ، فإنما معنى [1] ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم ، بدليل فيه صيغة عموم أولا ؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هى الاستقرائية، المحصِّلة بمجموعها القطع بالحكم ،حسبما تبين فى المقدمات والخصوصُ ، بخلاف العموم. فإذا ثبت مناط النظر وتحقق فيتعلق به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة [2] فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا

---

(١) سيأتى ذكره فى المسألة السادسة ، ويستدل عليه هناك بجملة وجوه

(٢) لم ترد مقيدة . وقوله (قضايا الأعيان) كما ورد مسحه صلى الله عليه وسلم على عمامته ، فلا يؤثر ذلك فى قاعدة وجوب مسح نفس الرأس فى الوضوء ويكون مسح العمامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعذر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها ، وكما سيأتى فى الفصل التالى فى قضية قتل موسى للقبطى

حكايات [1] الأحوال . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) أن القاعدة مقطوع بها بالفرض ؛ لأنا إنما نتكلم فى الأصول الكلية القطعية . وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة . والمظنون لا يقف للقطعى ولا يعارضه

(والثانى) أن القاعدة غير محتملة ؛ لاستنادها [2] الى الأدلة القطعية . وقضايا الاعيان محتملة ؛ لإمكان أن تكون على غير ظاهرها ، أو على ظاهرها وهى مقتطعة ومستثناة [3] من ذلك الأصل ، فلا يمكن — والحالة هذه — إبطال كلية القاعده بما هذا شأنه .

(والثالث) أن قضايا الأعيان جزئية ، والقواعد المطردة كليات . ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات . ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية فى الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص ؛ كما فى المسألة السفرية [4] بالنسبة الى الملك المترف ، وكما فى الغنى بالنسبة الى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص ، وبالضد فى مالك غير النصاب وهو به غنى

(والرابع) أنها لو عارضتها فإما أن يعملا معاً ، أو يهملا ، أو يعمل بأحدهما دون الآخر ، أعنى فى محل المعارضة : فإعمالها معاً باطل [5] وكذلك إهمالها ؛ لأنه

---

(١) كالحكايات التى تقدمت عن عثمان وعمر من تركهم فى بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق كالأضحية ، خوفاً من اعتقاد الناس فيه غير حكمه كالوجوب مثلا

(٢) أى فالأدلة القطعية التى انتجت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها

(٣) أى مع بقاء العموم فى الباقى بعد الاستثناء

(٤) فان العلة للرخصة بالافطار أو القصر المشقة ، وليست متحققة فى الملك الذى يستعمل وسائل الترف فى سفره . وهكذا ما بعده فى الغنى بالنسبة الى تحديد النصاب فيمن لا يجعله النصاب غنيا ، وعكسه

(٥) لأنه يستلزم التكليف بالضدين معا وهو لا يجوز

إعمال [١] للمعارضة فيما بين الظنى والقطعى . و إعمال الجزئى دون الكلى ترجيح له على الكلى ، وهو خلاف القاعدة ؛ فلم يبق إلا الوجه الرابع ، وهو إعمال الكلى دون الجزئى وهو المطلوب .

فان قيل هذا مشكل على بابى التخصيص والتقييد ، فان تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الأحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جار فيها ، فيلزم إما بطلان ما قالوه ، و إما بطلان هذه القاعدة ، لكن ماقالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة .

فالجواب من وجهين

«أحدهما» [٢] أن مافرض فى السؤال ليس من مسألتنا بحال، فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئى معارضا وفى الحقيقة ليس بمعارض ؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية ، ثم ورد فى شىء مخصوص وقضية عينية ما يقتضى بظاهره المعارضة فى تلك القضية المخصوصة وحدها ، مع إمكان أن يكون معناها موافقا لامخالفا ، فلا إشكال فى أن لامعارضة [٣] هنا . وهو هنا محل التأويل لمن تأول ، أو محل عموم

---

(١) لان إهمال الدليلين أو التوقف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدم الترجيح لأحدهما ، والواقع خلافه ؛ لأنه لا معارضة إلا عند التساوى

(٢) أين ثانيهما

(٣) أى والعموم معتبر . ويؤول الجزئى بما يليق به من المحامل التى تقبلها اللغة والأصول الدينية . وذلك حيث يكون الجزئى لايليق به أن يطرح ، بأن كان كتابا أو سنة متواترة ولو معنى . وقوله (أو محل عموم الاعتبار) لعل الأصل (اعتبار العموم) هكذا بالتقديم والتأخير ، أى مع طرح الدليل الجزئى وعدم الاعتداد به إذا لم يكن كسابقه ، بأن كان سنة دخلتها علة من العلل ، كأن كانت مرسلة أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع . وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعا لا رائحة للتخصيص فيه ، إلا أن الأول لقوة الجزئى سندا وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل، والثانى لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة .

الاعتبار إن لاق بالموضع الاطّراح والإهمال ، كما (١) إذا ثبت لنا أصل التنزيه

(١) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العمامة . وليس فى مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال ، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة ، كحديث (ينزل ربنا إلى سماء الدنيا الخ) وكما فى آية (يد الله فوق أيديهم) وهكذا . وأصل الكلام فى قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه ، كمثالى الملك المترف والنصاب لا فى أصول العقائد .

وبالجملة فالمقام مشكل ، لأنا إذا جرينا على التقرير الماضى جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام فى مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لاسيما الرابع لاتظهر فى كليات فروع الفقه . وأيضا فالجواب ضعيف ، لأنه ما الذى يعرف به أن الجزئى ليس معارضا فى الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة ، فاما أن تؤوله وإما نسقطه ، وأنه فى هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال ؟ وأيضا فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء . ولا يقال إن هذا مجرد تشبيه . وليس تمثيلا لما نحن فيه ، فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين مايتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبين ما يكون المراد ظاهر المخصص لأنا نقول : البعد شاسع بين المقامين ، لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع فى عمومه بالأدلة العقلية والنقلية ، فكل ماورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص ، فيجرى فيه أحد الأمرين المذكورين : إما التأويل ، أو الأهمال . ولا كذلك القضايا العامة فى الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد فلا طريق لمعرفة مايراد منه ظاهره ليكون مخصصا ومالم يرد حتى تؤوله أو نطرحه وإن جرينا على أن هذه المسألة فى قضايا العقائد — وهو الذى يناسب مايذكره فى الفعل بعده تفريعا على هذه المسألة — خرجت عما نحن فيه ، ولم يناسبها التقرير السابق فى قوله : (مقتطعة ومستثناة من ذلك الأصل) وقوله : (ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية الخ) وبالجملة فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثانى أثر فى التباس الجواب . وربما كان قوله (كما إذا ثبت الخ) مرتبطا بما سقط من الوجه الثانى والله أعلم . وقد يقال إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصولين . فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والاشكال والجواب بناء على التعميم فى الأصول المذكورة ، فلعلك تصل إلى ازالة بعض ماأشرنا اليه من اشكالات المسألة

كلياً عاماً ثم ورد موضعٌ ظاهره التشبيه فى أمر خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره، على ما أعطته قاعدة التنزيه ، فمثل هذا لا يؤثر فى صحة الكلية الثابتة .
وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب ، ثم جاء قوله : « لم يكذب ابراهيم إلا ثلاث كذبات[1] » . ونحو ذلك ، فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل ، وأما تخصيص العموم فشىء آخر لأنه انما يعمل بناء على أن المراد بالمخصَّص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال . فحينئذ يعمل و يعتبر كما قاله الأصوليون ، وليس ذلك مما نحن فيه

فصل

وهذا الموضع كثير الفائدة[2] عظيم النفع ، بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان[3] ، فانه إذا تمسك بالكلى كان له الخيرة فى الجزئى فى حمله على وجوه كثيرة ، فان تمسك بالجزئى لم يمكنه مع التمسك الخيرة[4] فى الكلى ، فثبت فى حقه المعارضة ، ورمت به أيدى الاشكالات فى مهاو بعيدة وهذا هو أصل الزيغ والضلال فى الدين ، لأنه اتباع للمتشابهات ، وتشكك فى القواطع المحكمات . ولا توفيق إلا بالله

ومن فوائده سهولة المتناول فى انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا النسائى

(٢) الفوائد التى ذكرت فى هذا الفصل إنما تبنى على الكليات المقطوع بها التى لا تقبل تخصيصا ولا استثناء . ومعلوم أن ذلك فى أصول العقائد ، لا فى أصول الفقه

(٣) مثلوا لها باذنه صلى الله عليه وسلم بلبس الحرير للحكة وللحنابلة قولان فى صحة التخصيص بتلك القضايا ، ولكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرح بها التى لأجلها ورد الاذن . فاذا لم تكن مصرحة فلا تخصيص

(٤) لأن الكلى على ما تقدم غير محتمل ، بل متحدد المعنى ، لا يقبل تأويلا . فاذ اعتبر ظاهر الجزئى فلا مناص من المعارضة

ومثال هذا ما وقع فى بعض المجالس ، وقد ورد على «غرناطة» بعض العُدوة الأفريقية فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد فى قتل موسى للقبطى ، وأن ظاهر القرآن يقضى بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله: (هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) ، وقوله : (رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَاغْفِرْ لِى) ، فأخذ معه فى تفصيل ألفاظ الآية بمجردها ، وما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها . وهذا المأخذ لايتخلص ، وربما وقع الانفصال على غير وفاق ، فكان مما ذاكرت به بعض الأصحاب فى ذلك: المسألة سهلة فى النظر إذا روجع بها الأصل ، وهى مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام ، فيقال له : الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة ، وعن الصغائر باختلاف ، وقد قام البرهان على ذلك فى علم الكلام ، فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة . وإن قيل انهم معصومون أيضاً من الصغائر ، وهو صحيح ، فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً . فلم يبق إلا أن يقال أنه ليس بذنب ، ولك فى التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك ، ورأى ذلك مأخذاً علميا فى المناظرات ، وكثيراً ما ينبى عليه النظار ، وهو حسن . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة[1] وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة ، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع ، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادى ، لا العموم الكلى التام الذى لايختلف عنه جزئى ما

أما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر ، ألا ترى أن وضع التكاليف عام ،

---

(١) لأنه لا يتأتى ذلك بالجزئيات ، لاستحالة حصرها فلا بد فى التشريع العام من قواعد عامة

وجعل على ذلك علامة البلوغ ، وهو مظنة لوجود العقل الذى هومناط التكليف لأن العقل يكون عنده فى الغالب لا على العموم ، إذ لايطرد ولا ينعكس كلياً على التمام ، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ ، ومن ينقص وإن كان بالغاً ، إلا أن الغالب الاقتران . وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعلة المشقة ، وان كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها . ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر ، بل أجرى القاعدة مجراها . ومثله حد الغنى بالنصاب ، وتوجيه الأحكام بالبينات[1] ، وإعمال[2] أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التى قد تتخلف مقتضياتها فى نفس الأمر ، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية .

وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية

وإذا ثبت ذلك ظهر أن لابد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية ، من حيث هى منضبطة بالمظنات ، إلا إذا ظهر معارض[3] فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه ، كما إذا عللنا القصر بالمشقة ، فلا ينتقض بالملك المترف

---

(١) أى مع ان البينة قد تخطىء ، وقد تكذب ، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهاده ، فقد يكون الحكم فى الواقع خطأ . لكنه نادر لا يعتد به . لأنه لاطريق غيره لاجراء العدالة بين الناس ، حسبما جرت به العادة الآلهية فيهم

(٢) فى الاستدلال بها على الأحكام الشرعية ، مع أنها محتملة لما يجعلها غير صالحة للأخذ بها وبناء الأحكام الشرعية العملية عليها . ومثله وأشد منه يقال فى القياسات وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية ، كما هو معروف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضا تجعل الأخذ به غير مقطوع بصحته فى الواقع . ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بناء على أنه يوصل إلى الصواب عادة

(٣) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد الحكم وينقض . وكما إذا ظهر نص فى مقابلة القياس فيرجع للنص ، لفساد اعتبار القياس حينئذ . فقوله (كما إذا الخ) راجع لما قبل إلا

ولا بالصناعة الشاقة . وكما لو علل الربا فى الطعام بالكيل[١] فلاينتقض بما لايتأتى كيله[٢] لقلة أو غيرها ، كالتافه من البُر . وكذلك إذا عللناه فى النقدين بالثمنية لاينتقض بما لايكون ثمنا لقلته ، أو عللناه فى الطعام بالاقتيات ، فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات ، كالحبة الواحدة . وكذلك إذا اعترضت علة القوت بما يقتات

---

(١) لا يخفى أن الكيل وصف طردى ليس فيه المناسبة التى يترتب عليها الحكم عند ذوى العقول السليمة. وقيل العلة الوزن كما هو رأى أبى حنيفة ورواية عن احمد وعند مالك والشافعى أن العلة القوت ورجحه ابن القيم وأما الدراهم والدنانير فمذهب ابى حنيفة أن العلة كونهما موزونين وعند مالك والشافعى أن العلة الثمنية وقال ابن القيم انه الصواب ، لأن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات ، والثمن هو المعيار الذى جعل ضابطا لقيم الأموال فيجب ان يكون مضبوطا محدودا لايرتفع ولا ينخفض إذ لو كانت ترتفع وتنخفض لكانت كالسلع ، فقسد أن تكون أصلا يرجع اليه فى تقويم الأموال وحاجة الناس الى اصل ترد اليه القيم حاجة ضرورية عامة وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المنازعات وتنقطع الخصومات بالرجوع اليه . ولو أبيح دراهم بدراهم متخالفة فى وصف ككون إحداهما صحيحة والأخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرة وهكذا لصارت الدراهم متجرا وجر الى ربا النسيئة فيها ولا بد . والأثمان لا تقصد لأعيانها . بل ليتوصل بها الى السلع فاذا صارت هى سلعا تقصد لأعيانها فسدت مصالح الناس . وهذا أمر معقول يختص بالنقدين، لايتعداه الى كل موزون كما يقول أبو حنيفة . وبالجملة فقد منع ربا الفضل فى النقدين لأنه مفوت لمصلحة انضباط القيم ونقض لأساس التعامل ولأنه ذريعة إلى ربا النسيئة . ومنع فى الطعام سدا لهذه الذريعة فى الأقوات التى تشتد حاجة الناس اليها ولتفاضل فى النقدين والطعام حرام ووسيلة للحرام

(٢) الكيل والثمنية والقوت ليست علة بمعنى الحكمة كالمشقة فى السفر وإنما هى الأوصاف المنضبطة التى نيط بها الحكم وجعلت علامة على وجود الحكمة فاذن الذى يقال أنه متى وجد الكيل أو الثمنية أو القوت حرم التفاضل ، سواء أوجدت الحكمة وهى سد الذريعة وحفظ ما تشتد إليه حاجة الناس فى الأقوات والأثمان أم لم توجد . ولا يقال وجد الكيل أم لم يوجد ، كما لايقال ، وجد السفر أم لم يوجد، لأن الوصف الذى نيط به الحكم لا بد منه . فتأمل

فى النادر ، كاللوز والجوز والقثاء والبقول وشبهها ، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقيما للصلب على الدوام وعلى العموم[1] ، ولا يلزم اعتباره فى جميع الأقطار[2] وكذلك نقول أن الحد علق فى الخمر على نفس التناول حفظا على العقل ، ثم إنه أجرى الحد فى القليل الذى لا يذهب العقل مجرى الكثير ، اعتباراً بالعادة فى تناول[3] الكثير . وعلّق حد الزنى على الإيلاج و إن كان المقصود حفظ الانساب ، فيحد من لم ينزل لأن العادة الغالبة مع الإيلاج الانزال . وكثير من هذا .

فليكن على بال من النظر فى المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادى

﴿ المسألة الثالثة ﴾

لا كلام فى أن للعموم صيغاً وضعية . والنظر فى هذا مخصوص بأهل العربية وإنما ينظر هنا فى أمر آخر وإن كان من مطالب أهل العربية أيضا ، ولكنه أكيد التقرير هاهنا . وذلك أن للعموم الذى تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين :

« أحدهما » باعتبار ما تدل عليه الصيغة فى أهل وضعها على الاطلاق . وإلى

---

(١) بحيث لا تفسد البنية بالاقتصار عليه .

(٢) كأنه يقول أيضا إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة فى جميع الأقطار . وهذا يرجع إلى تقييد أصل المسألة ، وأن العموم العادى الذى يقول إنه مبنى الأحكام الشرعية لا يلزم اتحاده فى جميع الأقطار . إلا أن ذلك إن صح ففى مثل الاقتيات والثمنية اللذين يختلفان فى بعض الأقطار ، بحيث يكون الثمن فيها غير الذهب والفضة، وبحيث يكون القوت فيها غير هذه الأصناف أو غير بعضها . أما العادة فى جعل البلوغ مظنة للعقل الذى هو مناط التكليف والشهادات ، وفى مسألة الخمر قليله وكثيره . وفى مسألة مجرد الايلاج فالعادة فيه مطردة لافرق بين قطر وآخر

(٣) يعنى أن العادة أن من يتناول القليل يتناول الكثير . فتحريم القليل والحد فيه من مكملات ضرورى حفظ العقل

هذا النظر قصد[1] الأصوليين ، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل[2] والحس[3] وسائر[4] المخصصات المنفصلة

« والثانى » بحسب المقاصد الاستعمالية التى تقضى العوائد بالقصد إليها ، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك

وهذا الاعتبار استعمالى ؛ والأول قياسى

والقاعدة فى الأصول العربية أن الأصل الاستعمالى إذا عارض الأصل القياسى كان الحكم للاستعمالى .

وبيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه ، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة ، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادى ؛ كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه فى أصل الوضع . وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال ؛ فإن المتكلم قد يأتى بلفظ عموم[5] مما يشمل

---

(١) ويتضح بما أثبته الآمدى فى كتاب الأحكام فى قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالأوجه الثلاثة التى تقتضى أنه لا يصح التخصيص به ، ثم تخلص بالجواب بأنه إذا نظر إلى أصل وضع الألفاظ من العموم صح التخصيص ، وإذا نظر إلى عدم ارادة العموم من اللفظ فانه لا تخصيص ، وأنه لا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ

(٢) كما مثلوا له بقوله تعالى (خالق كل شىء وهو على كل شىء قدير) فالعقل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته ، وكذلك القدرة

(٣) كما فى قوله تعالى (تجبى إليه ثمرات كل شىء) وقوله (تدمر كل شىء بأمر ربها) وقوله (ماتذر من شىء أتت عليه إلا جعلته كالرميم) فالحس دليل على أنها لم تدمر الجبال والأنهار وغيرها مما أتت عليه ، فانه خلاف المشاهد

(٤) كتخصيص الكتاب والسنة بغير الاستثناء والشرط والوصف والغاية

(٥) لما حصروا التخصيص بالمنفصل فى العقل والحس والدليل السمعى ، قال القرافى : الحصر غير ثابت ، فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أكرم من زيد . فان العادة تقضى أنك لم تر كل الناس ولا يخفى أن ماقاله

بحسب الوضع نفسه وغيره ، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم. وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع ، دون غيره من الأصناف ؛ كما[1] أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ[2] العموم ومراده من ذكر البعض الجميع ؛ كما تقول، فلان يملك المشرق والمغرب [3] والمراد جميع الأرض ؛ وضُرب زيد الظهر والبطن ؛ ومنه : (رَبُّ المشرقَيْن ورَبُّ المغربَيْن) (وهو الذى فى السماء إلهٌ وفى الأرض إلهٌ[4]) فكذلك إذا قال: من دخل دارى أكرمته ، فليس المتكلم بمراد ، وإذا قال : أكرمت الناس ، أو قاتلت الكفار فانما المقصود من لقى منهم ، فاللفظ عام فيهم خاصة ، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال

قال ابن خروف : ولو حلف رجل بالطلاق والعتق ليضربَن جميع من فى الدار وهو معهم فيها ، فضربهم ولم يضرب نفسه ، لبرّ ولم يلزمه شيء . ولو قال : اتهم الأمير كل من فى المدينة فضربهم فلا يدخل الأمير فى التهمة والضرب — قال فكذلك لايدخل شيء من صفات البارى تعالى تحت الأخبار فى نحو قوله تعالى : (خالق كلِّ شيء) ؛ لأن العرب لاتقصد ذلك ولا تنويه . ومثله : (والله بكلِّ شيء عليم) وإن كان عالما بنفسه وصفاته ، ولكن الاخبار إنما وقع عن جميع

القرافى إجمال مابسطه المؤلف ونقل بعض أمثلته ابن خروف . ولا يخفى أن التخصيص ان كان لدليل شرعى لزم أن تكون العادة مشتهرة فى عهد النبوة ، أما العادات الطارئة فانها تخصص مايجرى بين أهل تلك العادة من المحاورات فى التعبير

(١) هذا من باب التشبيه ، لا التمثيل لما نحن فيه ، لأنه عكس الموضوع . لكنه يقرره ويوضحه

(٢) أى فى مكان لفظ العموم فيكون اللفظ دالا على البعض وهو يريد الجميع

(٣) وهذا من باب الكناية التى تفيد المطلوب بدليل . فهى أوقع فى باب الافادة، لأن من ملك حدى الشيء فقد ملك جميعه إلى نهايته .

(٤) فهو إله معبود فيهما وفيما يتبعهما ايضا لا فى خصوصهما

المحدثات ، وعلمهُ بنفسه وصفاته شيء آخر . قال: فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه ، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب وهذا معلوم من وضع اللسان.

فالحاصل أن العموم انما يعتبر بالاستعمال ، ووجوه الاستعمال كثيرة ، ولكن ضابطها مقتضيات [1] الأحوال التي هي ملاك البيان، فإن قوله : (تدمِّر كل شيء بأمرِ ربّها) لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال ، ولا المياه ولاغيرها مما هو فى معناها ، وانما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة ، ولذلك قال : (فأصبحوا لاترى إلا مساكنُهم) وقال فى الآية الأخرى : (ماتذَرُ من شيء أتَتْ عليه إلاجعلته كالرَّميم)

ومن الدليل على هذا أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان ، فلا يقال : من دخل دارى أكرمته إلا نفسى ، أو أكرمت الناس إلا نفسى ، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم ، ولا ما كان نحو ذلك ، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم ممن دخل الدار ، أو ممن لقيت من الكفار ، وهو الذى يتوهم [2] دخوله لو لم يستثن . هذا كلام العرب فى التعميم .فهو إذاً الجارى فى عمومات الشرع.

و أيضا فطائفة من أهل الأصول نبهوا على هذا المعنى ، وأن مالا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لايحمل لفظه عليه ، إلا مع الجمود على

---

(١) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التى يدركها العقل والحس ؟ كما فى الأمثلة المذكورة ، ومثالى الكتاب الكريم اللذين ذكرهما بعد . إلا أن كلام ابن خروف صريح فى تأييد المؤلف فى أنه لا يعد مثل هذا من باب التخصيص. لأن الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبحث عن إخراجه فيكون مخصصا . وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان واللغة

(٢) أى ما يقع فى الوهم دخوله ، وذلك إنما يكون فيما يصح شمول اللفظ المخرج منه له حسب الاستعمال. أما طريقة الاصوليين فمبنية على أن كل ما يدخل وضعا يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره ، فيكون تخصيصا

مجرد [١] اللفظ ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم ، كقوله صلى الله عليه وسلم . « أيّمَا إهاب دبغ فقد طهرُ [٢] » قال الغزالى [٣] : خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد ، بل هو الغالب الواقع ، ونقيضه هو الغريب المستبعد . وكذا قال غيره أيضاً ، وهو موافق [٤] لقاعدة العرب ، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بدّ

فان قيل : إذا ثبت أن اللفظ العام ينطلق على جميع ما وضع له فى الأصل

---

(١) أى باعتبار أصل الوضع ، أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال فما لا يخطر بالبال لا يصح أن يعد داخلا ، فلا يحتاج الى إخراج ، فلا تخصيص

(٢) رواه أحمد والترمذى والنسائى عن ابن عباس باسناد صحيح

(٣) يريد الغزالى أن استثناء الشافعى لجلد الكلب من الطهارة بالدباغ لا يحتاج الى مخصص منفصل ولا متصل وهو يؤيد الأصل الذى يعمل المؤلف لاثباته هنا

(٤) وقد يعد من ذلك مثل (يا أيها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات إلى أن قال : فلا ترجعوهن الى الكفار) مع أن من شروط المعاهدة أن من جاء الى المسلمين يرد الى الكفار ، وهو لفظ عام يشمل النساء بحسب أصل الوضع الأفرادى . ولا يقال ان التخصيص ورد على النبى صلى الله عليه وسلم لأن التخصيص فى معاهدة مثل هذه لا يكون إلا برضا الطرفين واطلاعهما حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص أبى جندل لم يقبله صلى الله عليه وسلم ، ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منهم اعتراض . وذلك دليل على أن خروج النساء عن ذهن المتعاقدين كاف ، مع أن الوضع الأفرادى يشملهن . وما هذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال وما يفهم بالقرائن . ولا ينافى ذلك أنه لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه صلى الله عليه وسلم مهاجرة بعد عقد الهدنة خرج أخواها عمار والوليد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليردها ، فلم يردها ، ونزلت الآية فى ذلك . لا ينافى هذا ما قلنا ، لأنهم لم يعترضوا بدخولها فى عقد الهدنة بلفظ (من جاء) الشاملة وضعا للنساء ، كما اعترضوا فى أبى جندل والموضع يحتاج الى شىء من الدقة وبهذا يتخلص من بعض ما قيل فى كتب التفسير فى هذه الآية

حالة الإفراد ، فإذا حصل التركيب والاستعمال فاما أن تبقى دلالته على ما كانت عليه حالة الافراد ، أولا . فان كان الأول[1] فهو مقتضى وضع اللفظ، فلا إشكال وإن كان الثانى فهو تخصيص للفظ العام ، وكلُّ تخصيص لابد له من مخصص عقلى أو نقلى أو غيرهما ، وهو مراد الأصوليين

ووجه آخر ، وهو أن العرب[2] حملت اللفظ على عمومه فى كثير من أدلة الشريعة ، مع أن معنى[3] الكلام يقتضى على ما تقرر خلاف ما فهموا . وإذا كان فهمهم فى سياق الاستعمال معتبراً فى التعميم حتى يأتى دليل التخصيص دل على أن الاستعمال لم يؤثر فى دلالة اللفظ حالة الإفراد عندهم ، بحيث صار كوضع ثان ؛ بل هو باق على أصل وضعه ، ثم التخصيص آت من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل . ومثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى : (الَّذِينَ آمنوا ولم يَلْبِسوا إيمانَهم بِظُلْمٍ) الآية ! شق ذلك عليهم وقالوا : أيُّنا لم يلبس إيمانه بظلم ؟[4] فقال عليه الصلاة والسلام[5] : « إنه ليس بذاك ، ألا تسمع إلى قول لقمان : إنَّ الشِّرْكَ لظُلْمٌ عظيم » . وفى رواية[6] فنزلت : (إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) . ومثل

---

(١) كما فى قوله (والله بكل شىء عليم) فليس محل إشكال ولا نزاع

(٢) أخذ عنوان (العرب) ولم يقل الصحابة مثلا ، لما سيجىء فى آية (إنكم وما تعبدون الخ) وليتأتى انفصاله وتميزه عن الاعتراض الآتى فى الفصل فى قوله (فلقائل أن يقول ان السلف الصالح الخ)

(٣) يأتى إيضاح هذه الجملة فى قوله بعد (الى اشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعى الخ)

(٤) أى فقد ابقوا اللفظ على عمومه الذى كان له فى الافراد ، ولم يتغير معناه عند استعماله ، حتى احتاجوا إلى المخصص وهو قوله (ليس بذاك الخ) مع أن سياق الآية وما قبلها من الآيات فى أهل الشرك

(٥) تقدم (ج ٣ — ص ١٤٣)

(٦) الرواية الأولى أقعد فى الفهم ، وأوضح فى الغرض

ذلك أنه لما نزلت : (إنَّكُمْ وما تعبُدُونَ من دونِ الله حصَبُ جهنَّم) قال بعض الكفار : فقد عُبدت الملائكة ، وعُبد المسيح ! فنزل (إنَّ الَّذِين سَبقتْ لهُمْ مِنَّا الحُسنَى) الآية ! إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب القصد الشرعى عموماً أخص من عموم اللفظ ، وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ وبادرت أفهامهم فيه ، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ، ولولا أن الاعتبار عندهم ماوضع له اللفظ فى الأصل لم يقع منهم فهمه .

فالجواب عن الأول أنا إذا اعتبرنا الاستعمال العربى فقد تبقى دلالته الأولى وقد لاتبقى . فإن بقيت فلا تخصيص ، وإن لم تبق دلالته فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصل ، وكأنه وضع ثان حقيقى لا مجازى . وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ « الحقيقة اللغوية » إذا أرادوا أصل الوضع ، ولفظ « الحقيقة العرفية[1] » إذا أرادوا الوضع الاستعمالى . والدليل على صحته ماثبت فى أصول العربية من أن للفظ العربى أصالتين : أصالة قياسية ، وأصالة استعمالية . فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ فى أصل الوضع ، وهى التى وقع الكلام فيها ، وقام الدليل عليها فى مسألتنا . فالعام إذاً فى الاستعمال لم يدخله[2] تخصيص بحال

وعن الثانى أن الفهم فى عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وللشريعة

---

(١) الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية فى أنهما ينظر فيهما إلى اللفظ باعتبار الأفراد ، كما قالوه فى لفظ دابة وأن استعماله فى خصوص ذوات الأربع منظور فيه للفظ الأفرادى ، بقطع النظر عن معنى الكلام الذى تقضى العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام . فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التى يقررها فى هذا المقام

(٢) أى فهو وإن لم تبق دلالته الوضعية، إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الاستعمال، ودلالته حقيقية أيضا لا مجاز ، وليس هذا تخصيصا حتى يقال (وكل تخصيص لا بد له من مخصص متصل أو منفصل) كما هو الاعتراض

بهذا النظر مقصدان : « أحدهما » المقصد فى الاستعمال العربى الذى أنزل القرآن بحسبه ، وقد تقدم القول فيه

« والثانى » [1] المقصد فى الاستعمال الشرعى الذى تقرر فى سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة . وذلك أن نسبة الوضع الشرعى إلى مطلق الوضع الاستعمالى العربى كنسبة الوضع فى الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهورى ؛ كما تقول فى « الصلاة » إن أصلها الدعاء لغة ، ثم خصت فى الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص ، وهى فيه حقيقة لامجاز ؛ فكذلك تقول فى ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعى إنها إنما تعم بحسب مقصد الشارع فيها . والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالى المتقدم الذكر . واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك ، مع ماينضاف اليه فى مسألة إثبات الحقيقة الشرعية

فأما الأول فالعرب فيه شَرَعٌ سواء ؛ لأن القرآن نزل بلسانهم

وأما الثانى فالتفاوت فى إدراكه حاصل ؛ إذ ليس الطارئ الإسلام من العرب فى فهمه كالقديم العهد ، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس فى تلك الدرجة ، ولا المبتدئ فيه كالمنتهى (يرْفَعِ اللهُ الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العِلْمَ دَرَجاتٍ) فلا مانع من توقف بعض الصحابة فى بعض مايشكل أمره ، ويغمض وجه القصد الشرعى فيه ؛ حتى إذا تبحر فى إدراك معانى الشريعة نظره ، واتسع فى ميدانها باعه ، زال عنه ماوقف من الإشكال ، واتضح له القصد

---

(١) أى فهناك ثلاثة أوضاع : الوضع الأفرادى المعبر عنه بالأصالة القياسية . والوضع الاستعمالى المعبر عنه بالحقيقة العرفية ، وهذا ما أثبته فى الجواب الأول . والوضع الثالث الوضع الشرعى المسمى بالحقيقة الشرعية . والجواب عن الاشكال الأول يكفى فيه ملاحظة الوضع الثانى . أما الجواب عن الثانى فلابد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة فى الشريعة ، حتى يتأتى تفاوت العرب فى فهمها : بين من اتسع فهمه فى إدراك الشريعة ، وبين مبتدىء قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية ، فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين

الشرعى على الكمال . فإذا تقرر وجه الاستعمال فما ذكر مما توقف فيه بعضهم راجع إلى هذا القبيل ؛ ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية ، فإن الموضع يستمد منها ، (١) وهذا الوضع وإن كان قد جىء به مضمنا فى الكلام العربى فله مقاصد تختص به ، يدل عليها المساق الحكمى أيضا ، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع ، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب . فكل ما سألوا عنه فمن القبيل إذا تدبرته

فصل

ويتبين لك صحة ما تقرر ، فى النظر فى الأمثلة المعترض بها فى السؤال الأول (٢)

فأما قوله تعالى : (الَّذِينَ آمنوا ولم يَلْبِسُوا إيمانَهم بظُلْم) الآية ! فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص ؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد ، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه . والذى تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام ، فى محاجته لقومه بالأدلة التى أظهرها لهم فى الكوكب والقمر والشمس ، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله : (ومَنْ أظلم مِمَّنِ افترى على اللهِ كذبًا أو كذَّبَ بآياتهِ) فبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين ، وظهر أنهما المعنىُّ (٣) بهما فى سورة الأنعام

---

(١) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد ؛ وإلا فليس هذا من الحقيقة الشرعية كالصلاة مثلا

(٢) لعل الصواب (الثانى)

(٣) أى عنى بهما فى هذه السورة إبطالا لها بالأدلة ، وتقريرا لبعدهما عن الحق ، وتوضيحا لما هو الحق فى الواقع الذى هو ضدهما . وقوله (فكأن السؤال الخ) يقتضى أن الآية نزلت قبل ظهور العناية فى الكتاب — أو على الأقل فى سورة الأنعام — بإبطال هاتين الخلتين . ولكن هذا يتوقف على أن الآية المذكورة كان

إبطالا بالحجة ، وتقريرا لمنزلتهما فى المخالفة ، وإيضاحاً للحق الذى هو مضاد لهما . فكأن السؤال إنما ورد قبل تقرير هذا المعنى . وأيضا فإن ذلك لما كان تقريرا لحكم شرعى بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم فى كل ظلم ، دقّ أوجلّ فلأجل هذا سألوا ، وكان ذلك عند نزول السورة ، وهى مكية نزلت فى أول الإسلام قبل تقرير جميع كليات[1] الأحكام

وسبب احتمال[2] النظر ابتداء أن قوله : (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) نفىٌ على نكرة ، لاقرينة فيها تدل على استغراق أنواع الظلم ، بل هو كقوله : لم يأتنى رجل فيحتمل المعانى التى ذكرها سيبويه ، وهى كلها نفى لموجب مذكور أو مقدر ، ولانص فى مثل هذا على الاستغراق فى جميع الأنواع المحتملة ، إلا مع الإتيان بمن وما يعطى معناها ، وذلك مفقود هنا ، بل فى السورة[3] ما يدل على أن ذلك النفى وارد على ظلم معروف ، وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته ، فصارت الآية من جهة إفرادها[4] بالنظر فى هذا المساق مع كونها أيضا فى مساق تقرير الاحكام

نزولها سابقا على تلك الآيات ، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها ، فسألوا . ولو كانت الآيات المقررة لهذه المعانى سابقة عليها لفهموا مقصد الشرع بالظلم ولم يتوقفوا . هذا كلامه . وهو وجيه إذا تم سبق الآية لغيرها كما أشرنا إليه

(١) أى التى منها (إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

(٢) أى فالآية باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الآيات الأخرى السابقة واللاحقة نراها باعتبار الاستعمال مجملة ، لا نص فيها على الاستغراق الوضعى ولا على غيره ، فجاء الاحتمال المقتضى للسؤال

(٣) لاحاجة إليه فى هذا المقام ، لأنا فى مقام سبب الأجمال كما قال بعد (فصارت الآية من جهة إفرادها بالنظر الخ)

(٤) فافرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها — أى حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التى تقرر فيها المعنى المشار اليه سابقا — وكونها فى مساق تقرير الأحكام الذى هو مظنة عموم الظلم لما جل ومادق ، هذا وذاك جعل العموم محتملا ، وجعل الآية مجملة . فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص

مجملة فى عمومها ، فوقع الإشكال فيها ، ثم بين لهم النبى صلى الله عليه وسلم أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم ، وذلك ما دلت عليه السورة ، وليس فيه تخصيص (١) على هذا بوجه.

---

(١) كأنه يقول إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية فى هذه السورة إبطالا لهما بالحجة الخ ماسبق ، فلما جاء ذكر الظلم فى آية (الذين آمنوا الخ) جاء نازلا من أول الأمر على معناه المذكور ، فلاحاجة به إلى تخصيص. وهو فى ذاته ظاهر إلا أنه لايظهر فيه كونه وضعا شرعيا وعده من نوع الحقيقة الشرعية التى قال فيها (إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالى العربى كنسبة الوضع فى الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهورى) فإنما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم ، وحج ، وزكاة . أما الظلم فلم يوضع فى الشرع وضعا خاصا بل لا يزال بالمعنى الذى يقتضيه الوضع الأصلى والوضع الاستعمالى العربى (العام) بحسب المقام والقرائن نعم الاستعمال الشرعى فى هذه الآية فهم من الآيات السابقة ، ومن عناية الكتاب فى هذه السورة بهذا النوع من الظلم ، فكان قرينة على المراد منه ، فلاحاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل ، وما وجد من السؤال والجواب إزاحة لاجمال فقط والحاصل أن قوله سابقا (والثانى المقصد فى الاستعمال الشرعى الوارد فى القرآن بحسب تقرير الشريعة) واضح فى ذاته وعليه يتمشى هذا الكلام . ولكن قوله (وذلك أن نسبة الوضع الشرعى إلى مطلق الوضع الخ) وكذا قوله (مع ماينضاف إلى ذلك فى مسألة اثبات الحقيقة الشرعية) وقوله بعد ذلك (والموضع يستمد منها) أى من وضع الحقيقة الشرعية كل هذا لايرتبط بالجواب عن آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا) ولا الآية الثانية ، فان الكلام فيهما إنما يرتبط بالمقصد الشرعى فى الاستعمال ،وهذا يستعان على فهمه بالآيات وبما يتقرر من الأحكام العامة فى الشريعة ، ولا دخل لهذا فى مسألة الوضع الشرعى الذى ينقل معنى الكلمة إلى معنى أخص، بحيث لا تطلق فى استعمال الشرع حقيقة إلا بهذا المعنى الخاص . اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعى وما أطال به فيه مجرد التقريب والتشبيه فقط ،وليس مراده أن الظلم انتقل فى الوضع الشرعى إلى هذا النوع منه ، وإن كان على كل حال ليس لذكره كبير فائدة

وأما قوله : (إنكم وما تعبدون) الآية ، فقد أجاب الناسُ عن اعتراضِ ابن الزبعرى فيها بجهله بموقعها ، وما روى فى الموضع أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له : « ما أجهلَكَ بلغةِ قومِك ياغلام ! [1] » لأنه جاء فى الآية : (إنكم وما تعبدون) « وما » لما لا يعقل ، فكيف تشمل الملائكة والمسيح ؟ والذى [2] يجرى على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش ، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح وإنما كانوا يعبدون الأصنام ، فقوله (وما تعبدون) عام فى الأصنام التى كانوا يعبدون، فلم يدخل فى العموم الاستعمالى غير ذلك ، فكان اعتراض المعترض جهلا منه بالمساق ، وغفلة عما قصد فى الآيات وما روى من قوله « ما أجهلك بلغة قومك ياغلام ! » دليل على عدم تمكنه فى فهم المقاصد [3] العربية وإن كان من العرب ، لحداثته وغلبة الهوى عليه فى الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد ، ونزل قوله (إن الذين سبقَتْ لهم مِنا الحُسْنَى) بيانا [4] لجهله .

ومثله ما فى الصحيح أن مروان قال لبوابه : اذهب يا رافع إلى ابن عباس ، فقل له : لئن كان كلُّ امرىء فرِح بما أوتى ، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل ، معذبا لنُعذَّبنّ أجمعون ! فقال ابن عباس : مالكم ولهذه الآية ؟ إنما دعا النبى صلى الله

---

(١) قال ابن حجر فى تخريج أحاديث الكشاف إنه اشتهر على ألسنة كثير من علماء العجم وفى كتبهم . وهو لا أصل له ، ولم يوجد فى شىء من كتب الحديث مسندا ولا غير مسند ، والوضع عليه ظاهر ، والعجب ممن نقله من المحدثين اهـ ألوسى

(٢) خلاصة الجواب على طريقة غير المؤلف أن لفظ (ما) لا يشمل عيسى ولا الملائكة بقطع النظر عن مساق الآية . وعلى طريقة المؤلف من اعتبار المساق وكونها فى كفار قريش يكون الجواب بالنظر إلى الواقع وهو أن قريشا لم تعبد عيسى ولا الملائكة . فلا يتصور دخولهما ولو كان لفظ (ما) صالحا للشمول . وقد وجه المؤلف الأثر على كلتا الطريقتين والواقع أنه صالح للتنزيل عليهما

(٣) أى التى لابد من الاسترشاد فيها بما يساق الكلام له

(٤) أى لزيادة بيان جهل المعترض ، كما فى شرح المنهاج

عليه وسلم يهودَ فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا اليه بما أخبروه عنه فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ، ثم قرأ ابن عباس (وإذْ أخذَ اللهُ ميثاقَ الذين أوتوا الكتاب) كذلك حتى قوله : (يفرَحون بما أتَوْا ويُحبُّون أن يُحمَدوا بما لم يفعلوا) فهذا[1] من ذلك المعنى أيضاً . وبالجملة فجوابهم بيانٌ لعمومات تلك النصوص كيف وقعت فى الشريعة ، وان ثم قصداً آخر سوى القصد العربى[2] لابد من تحصيله ، وبه يحصل فهمها ، وعلى طريقه يجرى سائر العمومات . وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل[3] ألبتة ، واطّردت العمومات قواعد صادقة العموم . ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود الإشكال[4]

---

(١) فمروان أفرد الآية عما قبلها ، فظن العموم ، فبين له الحبر فى جوابه ماينزل عليه هذا العموم ، بمساعدة سياق الآية والقصة التى نزلت فيها ، ومن أدب المؤلف مع مروان قوله (فهذا من ذلك المعنى)ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة . وقوله (فجوابهم) أى الأجوبه التى سبقت عن توقفهم فى الآيات الثلاث .

(٢) أى العربى البحت ، الذى لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع ، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول ، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات ، وهكذا سائر القرائن التى تعين على فهم المقصود من الألفاظ ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه فى الآية ، فتكون تلك القرائن كبيان للمجمل. لاتخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ

(٣) وسيأتى أنه لاتخصيص بالمتصل أيضا

(٤) الإشكال فى هذا الفصل وارد على الجواب عن الاشكال السابق القائل إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الافرادى ، مع أن سياق الاستعمال يقتضى خلاف مافهموا ، فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وأن فهم المقصد الشرعى مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارىء الاسلام والقديم العهد . والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك ، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعى ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة فى مثل آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا

على ما تقرر ، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحا أكمل

فلقائل أن يقول : إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم عربا قد أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك ، وهو دليل على أن المعتبر عندهم فى اللفظ عمومه بحسب اللفظ الإفرادى وإن عارضه السياق ؛ واذا كان كذلك عندهم صار مايبين لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة مما خص بالمنفصل ، لا مما وضع فى الاستعمال على العموم المدعى .

ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة :

منها أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام ، كما كان يلبس المرقع فى خلافته ، فقيل له : لو اتخذت طعاما ألين من هذا ! فقال أخشى أن تعجل طيباتى ، يقول الله تعالى (أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا) الحديث ! وجاء أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع فى الإنفاق شيئاً أين تذهب بكم هذه الآية : (أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا) الآية ، وسياق الآية يقتضى أنها

إيمانهم بظلم) إنما هو راجع إلى ذلك ، لأن الآية فى الأنعام وهى من أول ما أنزل ، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها . فهذا هو عذرهم فى التوقف ، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للاشكال ، لأن السلف الصالح المتبحرين فى فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب ، ومعاوية ، وعكرمة ، وابن عباس ، وغيرهم من الأئمة المجتهدين ، أخذوا بعموم الألفاظ وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم . وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الافرادى ، فتكون هذه الأمثله المذكورة فى هذا الفصل وغيره مما خص بالمنفصل ، لا أنها مما وضع فى الاستعمال الشرعى على العموم ، وأن عمومها باق لم يمسه تخصيص كما تقول . وبهذا يتبين الفرق بين الأشكال والجواب هنا وبين ما تقدم ، وأن قوله (والجواب عنه) معطوف على لفظ (ما) فالاشكال الآتى وارد على ماقرره فى رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت . وقوله (يتضح) واقع فى جواب الأمر ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله (والجواب) كما قاله بعضهم ، وإن جعله هو الصواب

إنما نزلت فى الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة . ولذلك قال : (ويوم يُعرضُ الذين كفروا على النار — ثم قال : فاليومَ تُجزوْن عذاب الهُون) فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين ، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً فى ترك الإسراف مطلقا وله أصل فى الصحيح [1] فى حديث المرأتين المتظاهرتين على النبى صلى الله عليه وسلم ، حيث قال عمر للنبى صلى الله عليه وسلم : أُدع الله أن يوسع على أمَّتك ، فقد وسع على فارس والروم وهم لا يعبدونه. فاستوى جالساً فقال : « أوَ فى شكٍّ يابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجِّلت لهم طيباتُهم فى الحياةِ الدنيا » فهذا يشير الى مأخذ عمر فى الآية وإن دل السياق على خلافه .

وفى حديث الثلاثة [2] الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة أن معاوية قال : صدق الله ورسوله (من كان يريدُ الحياةَ الدُّنيا وزينتَها نُوَفِّ إليهم أعمالهَم فيها) الى آخر الآيتين ، فجعل مقتضى الحديث وهو فى أهل الإسلام داخلا تحت عموم الآية ، وهى فى الكفار ، لقوله (أولئك الذين ليس لهم فى الآخرةِ إلا النارُ) الخ فدل على الأخذ بعموم « مَن » فى غير الكفار أيضاً .

وفى البخارى عن محمد بن عبد الرحمن قال قُطع على أهل المدينة بَعثٌ ، فاكتتبت فيه ، فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فأخبرته ، فنهانى عن ذلك أشد النهى ، ثم قال أخبرنى ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يُكثِّرون سواد المشركين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يأتى السهمُ يُرمى به فيصيب أحدَهم فيقتله ، أو يُضرب فيُقتل ، فأنزل الله عز وجل (إن

---

(١) أخرجه البخارى فى قصة اعتزاله صلى الله عليه وسلم نساءه شهرا. وأخرجه أيضا مسلم والترمذى

(٢) وهم : المستشهد فى الجهاد ، ومتعلم العلم ومعلمه ، والمنفق كثيرا من ماله فى أوجه البر ولكنهم راءوا بأعمالهم ، وفعلوا ليقال إنهم فعلوا ، وقد قيل فهؤلاء ارادوا زينة الحياة الدنيا بأعمال الآخرة ، فوفاهم ما أرادوا فيها ، والحديث رواه مسلم

الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم) الآية ، فهذا أيضا من ذلك ؛ لأن الآية عامة فيمن كثر سواد المشركين ، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم [١] من ذلك .

وفى الترمذى والنسائى عن ابن عباس لما نزلت : (وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم) الآية ، دخل قلوبهم منه شيء لم يدخل من [٢] شيء ؛ فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « قولوا سمعنا وأطعنا [٣] » فألقى الله الإيمان فى قلوبهم ، فأنزل الله تعالى : (آمنَ الرسولُ بما أنزِل اليه من ربّه والمؤمنون — الآية — لايكلف الله نفساً إلا وُسعها ، لها ما كسبتْ، وعليها ما اكتسبتْ . ربنا لاتؤاخذْنا إن نسينا أو أخطأنا) قال : قد فعلت [٤] (ربنا ولا تحمل علينا إصْراً كما حمَلْتَه على الذين من قبلنا) قال : قد فعلت . الحديث الخ ، فهموا من الآية العموم ، وأقره النبي صلى الله عليه وسلم ، ونزل بعدها (لا يكلف الله نفساً إلا وُسعها) على وجه النسخ أو غيره مع قوله [٥] تعالى : (وما جَعل عليكم فى

---

(١) لجعلها شاملة لمن يعين على حرب ظالمة بين المسلمين

(٢) الرواية لمسلم وأصلها (دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء) وفى تفسير ابن جرير (لم يدخلها) وهذه الجملة صفة لشيء أى دخل قلوبهم من الآية الكريمة شى من الفزع والخوف لم يدخلها من أجل شى آخر من الآيات

(٣) رواه مسلم وهو جزء من حديث طويل تقدم بعضه (ج ٢ — ص ١٦٥) وسيذكر أجزاء منه فى عدة مواضع

(٤) بقية الحديث الساق

(٥) أى وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجرى فى النفس من الخواطر لأنه حرج ومع أنه يقتضى خلاف ما فهموا فقد كان معولهم على العموم الأفرادى ، لا الاستعمال الشرعى الذى يمنع من هذا الفهم . وقد أقرهم صلى الله عليه وسلم على مافهموا حتى نزل ما يخصص وهو (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) إلا أن قوله (على وجه النسخ) من باب تكميل المقام فى ذاته ، لأنه عليه لابد أن يكون مقصودا ابتداء ثم نسخ ، ويكون فهمهم فى محله . فيخرج عما نحن فيه . وقوله (أو غيره)

الدين من حرج) وهى قاعده مكية كلية . فنى هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظى وإن دل الاستعمال اللغوى أو الشرعى على خلافه .

وكذلك قوله تعالى : (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى) الآية ! فإنها نزلت فيمن ارتد عن الاسلام ، بدليل قوله بعد : (إن الله لايغفر أن يشرك به) الآية ! ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حجة وأن مخالفه عاص ، وعلى أن الابتداع فى الدين مذموم . وقوله تعالى : (ألا إنهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه) ظاهر مساق الآية أنها فى الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله (ليستخفوا منه) أى من الله تعالى أو من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال ابن عباس إنها فى أناس كانوا يستحيون أن يتخلوا فيفضوا الى السماء ، وأن يجامعوا نساءهم فيفضوا الى السماء ، فنزل ذلك فيهم ، فقد عم [(١)] هؤلاء فى حكم الآية مع أن المساق لا يقتضيه .

ومثل هذا كثير . وهو كله مبنى على القول باعتبار عموم اللفظ لا خصوص السبب .

ومثله قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون) ،

بناء على أنه تخصيص كما تقدم للمؤلف الكلام فيه فى باب النسخ على اصطلاح المتقدمين. ولو ذكره واقتصر عليه لكان أنسب بالمقام . وهذا كله على بعض التفاسير فى آية (وإن تبدوا ما فى أنفسكم) أى على أنها راجعة للشهادة وكتمانها فيكون فيه شاهد لما نحن فيه

(١) ابن عباس يقول صراحة ، إنها نزلت فى الذين يستحيون ، ولا يلزم من الاستخفاء بمعنى الاستحياء النفاق أو الكفر . فهو يخالف غيره فى سبب النزول ، فلا يجعلها فى الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الآية مما نحن فيه. فالم يقل ابن عباس صراحة إنها نزلت فى الكفار وانها تشمل من استحيا الخ. لم يكن لذكرها هنا وجه . وحديث ابن عباس هذا أخرجه البخارى

مع أنها نزلت (١) فى اليهود والسياق يدل على ذلك ؛ ثم إن العلماء عمُّوا بها غير الكفار ، وقالوا : كُفرٌ دون كفر

فإذا رجع هذا البحث الى القول بأن لا اعتبار بعموم اللفظ ، وإنما الاعتبار بخصوص السبب (٢) وفيه من الخلاف ما علم (٣) ، فقد رجعنا الى أن أحد القولين هو الأصح . ولا فائدة زائدة (٤)

والجواب أن السلف الصالح إنما جاءوا بذلك الفقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع الى الصيغ العمومية ؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه الراسخون فى العلم ، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسيِّء أعمالهم ، والمؤمنين ، بأحسن أعمالهم ، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمى الخوف والرجاء ، فيرى

---

(١) أى الآيات الثلاث نزلت فى اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عنه ابو داود (هذه الآيات الثلاث خاصة نزلت فى قريظة والنضير) وفى مسلم عن البراء أنها فى الكفار كلها (راجع قصة اليهودى المحمم المجلود وهو سبب نزول هذه الآيات فى التيسير)

(٢) وان من المخصص المنفصل سبب النزول يعنى وما شاكله . فان ماذكره المؤلف فى هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب ، كما هو ظاهر فان كلامه فيما هو أوسع من ذلك ، كما فى كلام عمر وكلام معاوية

(٣) وهو أن الجمهور على القول باعتبار عموم اللفظ ، ولا اعتبار بخصوص السبب . والنزاع فيما إذا بنى عام مستقل على سبب خاص . مثاله انه سئل صلى الله عليه وسلم عن بئر بضاعة التى تلقى فيها الجيف فقال (خلق الله الماء طهورا لاينجسه شيء الخ) وكما فى قصة مروره بشاة ميمونة ميتة فقال (أيما إهاب دبغ فقدطهر) وقد نقل عن الشافعى أن العبرة بخصوص السبب مخالفا للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضافرة على ان العبرة بعموم اللفظ

(٤) قد يقال : وكيف لا تكون الفائدة زائدة ، وقد صحح بناء على فهمك غير ماصححه الجمهور ، من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص . إلا ان يقال أنه يريد الفائدة التى يعنيها المؤلف ويكد للحصول عليها وهى انه لا تخصيص بالمنفصل أصلا

أوصاف أهل الإيمان وماأعد لهم ، فيجتهد رجاء أن يدركهم ، ويخاف أن لايلحقهم فيفر من ذنوبه ، ويرى أوصاف اهل الكفر وما أعد لهم ، فيخاف من الوقوع فيما وقعوا فيه ، وفيما يشبهه ، ويرجو بإيمانه أن لايلحق بهم . فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين فى وصف ما وإن كان مسكوتا عنه ، لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ [١] الجانبين كحال الاجتهاد لافرق ، لامن جهة أنهم حملوا ذلك محمل الداخل تحت العموم اللفظى . وهو ظاهر [٢] فى آية الأحقاف ، وهود ، والنساء فى آية (إن الذين توفَّاهُم الملائكة) ، ويظهر أيضاً فى قوله : (ويتّبِع غير سبيل المؤمنين) . وما سوى [٣] ذلك فإما من تلك القاعدة ، وإما أنها بيان فقه الجزئيات من الكليات العامة ، لأن المقصود التخصيص بل بيان جهة [٤] العموم ، وإليك النظر فى التفاصيل . والله المستعان

---

(١) أى يتجاذبه الطرفان ويأخذه كل منهما إلى جهته . فهو مأخوذ لكل منهما فالعبارة مستقيمة

(٢) لأن الآيات المذكورة لا يتأتى فيها اندراج المؤمنين فى عمومها اللفظى لاسيما الآيات الثلاث الأول وعلى ما هو الظاهر فى الآية الرابعة من قوله (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى)ولذا أفردها بقوله (ويظهر أيضا)

(٣) أى من الآيات السابقة المستشكل بها . وقوله(من تلك القاعدة) أى المتقدمة فى هذا الجواب . ويمكن اطرادها فى الجميع واما أنه من المجيبين — كابن عباس فى آية (ويحبون أن يحمدوا) — بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات ، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعمالى فى المقاصد الشرعية ، ولا يرجع بها إلى الوضع على الاطلاق ، وليس مقصودهم أن الآيات كانت فى قصد الشارع عامة ثم خصصت ، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب مافهم السائل عموما ينظر فيه للوضع العرفى الافرادى ، بل الاستعمالى بحسب مقاصد الشارع فى مثله . ومايعين عليه المقام وما يقتضيه الحال ، وعليه يكون قوله(وما سوى ذلك) راجعا إلى ما سبق من أول الفصل . وظاهر أن صحة العبارة (لا أن المقصود) وليست (لأن) كما فى أصل النسخة

(٤) أى وأنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه ، يعد فهم قواعد الشريعة . أى فلم

فصل

إذا تقرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل

فإن كان بالمتصل؛ كالاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض، وأشباه ذلك فليس فى الحقيقة بإخراج لشىء بل هو بيان لقصد المتكلم فى عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد وهو ينظر إلى قول سيبويه: «زيدٌ الأحمرُ» عند من لا يعرفه «كزيدٍ» وحده عند من يعرفه. وبيان ذلك أن زيدا الأحمر هو الاسم المعرّف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما. وهكذا إذا قلت: «الرجل الخياط» فعرفه السامع فهو مرادف «لزيد» فإذاً المجموع هو(١) الدال. ويظهر ذلك فى الاستثناء إذا قلت «عشرة إلا ثلاثة» فإنه مرادف لقولك «سبعة» فكأنه وضع آخر عرضَ حالة التركيب. وإذا كان كذلك فلا تخصيص فى محصول الحكم لا لفظا ولا قصدا(٢)، ولا يصح أن يقال إنه مجاز أيضاً، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك «ما رأيت أسداً

يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه، ولم يفهموا الخصوص باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلا حتى يكون المخصص منفصلا بطريق من طرقه

(١) ولا تخصيص فيه. وهو حقيقة فيه. وهذا رأى أبى الحسين أن ما خص بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة فالباقى يكون اللفظ فيه حقيقة؛ وذلك لأن هذه المذكورات صارت كالجزء من الدال على المعنى المقصود، وصار الدال معها لمعنى غير ما وضع له أولا. وقوله (ويظهر ذلك فى الاستثناء) لأن العام الذى أخرج منه البعض كقولك أكرم بنى تميم إلا البخلاء منهم باق على عمومه دلالة وإرادة، وليس من العام المخصص فى شىء. ومثل هنا بعشرة، وليست اسماء العدد من العموم فى شىء إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء كجزء من الكلام الدال على السبعة وهو أظهر من الصفة

(٢) يترتب الثانى على الأول، لأنه إذا كان اللفظ بقيده آتيا على قدر المراد فلا محل للتخصيص قصدا

يفترس الأبطال » وقولك « ما رأيت رجلا شجاعاً » وأن الأول مجاز ، والثانى حقيقة . والرجوع فى هذا اليهم ، لا إلى مايصوره العقل [1] فى مناحى الكلام

وأما التخصيص بالمنفصل فانه كذلك أيضا راجع إلى بيان المقصود فى عموم الصيغ ، حسبما تقدم فى رأس المسألة ، لا أنه على حقيقة التخصيص الذى يذكره الأصوليون

فإن قيل : وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة ، فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة فى فهم السامع ، وليس بمراد الدخول تحتها ، وإلا كان التخصيص نسخاً . فاذاً لافرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمتصل على ما فسرت . فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصليون ؟

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر . وذلك أن ماذكر هنا راجع الى بيان وضع الصيغ العمومية فى أصل الاستعمال العربى أو الشرعى ، وما ذكره الأصوليون يرجع الى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم الى الخصوص ، فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه ، وبينهما فرق . فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذى [2] سيق عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه ، والذى للأصوليين نظير [3] البيان الذى سيق عقيب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز ؛ كقولك رأيت أسداً يفترس الأبطال

---

(١) كأن يصور أن الرجل فى سياق النفى عام عموما قصره الوصف على نوع منه وهو أقل مما كان يتناوله قبل الوصف ، فهو غير ما وضع له (رجل) فيكون مجازا

(٢) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها وإنما يكشف عن الوضع المراد من بين الأوضاع

(٣) وإنما قال (نظيره) أى شبيه للفرق الظاهر بين المعنى المجازى المنقول اليه وبين المعنى الباقى بعد التخصيص . فان الأول ليس بعضا مما وضع له اللفظ حقيقة بل معنى آخر مناسب له فقط أما الثانى فانه بعض ما وضع له اللفظ ، ولذا قال بعضهم إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة

فإن قيل أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلا ، أم لا ؟ فان كان باطلا لزم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ ، والأمة [١] لاتجتمع على الخطأ . وإن كان صواباً وهو الذى يقتضيه إجماعهم فكل ما يعارضه خطأ . فإذاً كل ماتقدم بيانه خطأ

فالجواب أن اجماعهم أولا غير ثابت على شرطه ، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم منه إبطال ما تقدم؛ لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه فى الوضع الإفرادى ، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالى ، حتى اذا أخذوا فى الاستدلال على الأحكام رجعوا الى اعتباره : كلٌّ على اعتبار رآه ، أو تأويل ارتضاه . فالذى تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ فى الاستعمال ، بلا خلاف بيننا و بينهم ، إلا ما يفهم عنهم من لا يحيط علما بمقاصدهم ، ولا يجود محصول كلامهم . وبالله التوفيق .

فصل

فإن قيل حاصل [٢] ما مر أنه بحث فى عبارة ، والمعنى متفق عليه ؛ ومثله لاينبنى عليه حكم

فالجواب أن لا ؛ بل هو بحث فيما ينبنى عليه أحكام :

« منها » انهم اختلفوا فى العام إذا خص هل يبقى [٣] حجة أم لا ؟ وهى من

---

(١) أى والأصوليون أمة فى فنهم

(٢) يعنى يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد ، وأنهم وإن سموه تخصيصا وإخراجا لبعض ما دخل فى العام ، إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الاحكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعمالى لا الوضع الافرادى فالمآل واحد والخلاف فى العبارة وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه

(٣) أى العام الذى خصص بمبين كاقتلوا المشركين ، المخصص بالذمى مثلا . أما

المسائل الخطيرة فى الدين ، فإن الخلاف فيها فى ظاهر الأمر شنيع ؛ لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هى العمومات ، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص ، صار معظم الشريعة مختلفا فيها هل هو حجة أم لا ؟ ومثل ذلك يلقى فى المُطْلَقات فانظر فيه . فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق [١] الإشكال المحظور ، وصارت العمومات حجة على كل قول .

ولقد أدى إشكال هذا الموضع الى شناعة [٢] أخرى ، وهى أن عمومات

المخصص بمجمل ، نحو هذا العام مخصوص ، أو لم يرد بهمايتناوله ، فليس بحجة اتفاقا . والجمهور على أن المخصص بمبين حجة فى الباقى مطلقا ، وقال البلخى : حجة إن خص بمتصل لا منفصل

(١) أى لأن من قال بعدم الحجية يقول فى دليله إن الصيغة إذا خصت صارت فى بقية المسميات مجازا ، بل كان ما تحتها من المسميات مراتب فى المجاز متعددة فكان اللفظ فيها مجملا ، فلا بد من دليل على مايراد منها فأنت ترى أن الاشكال فى كون الباقى حجة مانشأ إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباقى مجازا ، وعلى رأى المؤلف لا يكون مجازا فلا اشكال فى أن العام حقيقة فى جميع ما قصد ، فهو حجة فيه ، وسقط سبب الخلاف فى الحجية . وقوله (صارت العمومات حجة على كل قول) يعنى أنه يلزم ذلك ، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجية مع الجمهور

(٢) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول إن الذى يسمونه تخصيصا بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصا ، وأن هذه العمومات وإن لم تبق بمعناها الوضعى الافرادى الشامل لأكثر من المراد للشارع ، فهى بحسب الاستعمال ومقاصد الشرع إنما تنطلق على ما يراد فقط ، بحسب مقتضى المقام وقرائن الأحوال ، وهى حقيقة فيما يراد ، لا مجاز ؛ وأن هذه القرائن تعتبر كبيين المجمل لا كقرائن المجاز الذى يقتضيه القول بالتخصيص . وعليه فالمقدار الذى يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأى الأصوليين ، والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن

القرآن ليس فيها ما هو معتد به فى حقيقته من العموم ، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص ؛ وفيه ما يقتضى إبطال الكليات القرآنية ، وإسقاط الاستدلال به جملة ، إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن ، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم . وفى هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية ، وتضعيف الاستناد اليها . وربما نقلوا فى الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال : ليس فى القرآن عام إلا مخصص ، إلا قوله تعالى : (والله بكل شىء عليم) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ،

واحد، متى درجنا على القول بالحجية فى الباقى الذى بالغ عليه . والقرائن العقلية والحسية وغيرها مما يسميه هو كبيان للمجمل ويسمونه هم مخصصا لا بد منها عند الطرفين . فانا إذا قلنا لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص فكذلك نقول لا يعمل بالمجمل إلا بعد التحقق من المبين . فأين هو إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التساهل وتحسين الظن على رأيهم ، وعدم ذلك على رأيه ؟ ثم أين الأخلال بجوامع الكلم على رأيهم ، وعدم الاخلال بها على رأيه ؟ مع أن المقدار الذى يتناوله العام واحد بعدالتخصص أو بعد البيان . وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع الى قرائن ومخصصات ولا نقول بذلك فيها على رأيه ؟ وقد قال بعد (فالحق أنها على عمومها الذى يفهمه العربى الفهم المطلع على مقاصد الشرع) فاذا ليست باقية على وضعها الافرادى ولا هى غير مفتقرة الى فهم العربى المطلع على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ماتناوله العام ، فليست مستغنية عن القرائن والمقيدات على ماقاله أيضا غايته أنه لا يسميه تخصيصا ، بل بيانا لا بد منه . وهلا قال فى الفائدة الثانية وبذلك أيضا انحسمت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف فى حجية العام المخصص . لأنه مهما كان الخلاف ضعيفا فان هذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات وهى معتمد الشريعة ، ويجعل الأخذ بها من طريق تحسين الظن ، لا من باب تحقيق النظر والقطع بالحكم . وتبنى الفائدة الثالثة عليه أيضا ، لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محددا محررا ، وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة ، لا مجازا محتملا كما تقدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة ، لاجماله فى المراتب التى يحتملها المجاز

ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التى فهموها تحقيقاً ، بحسب قصد العرب فى اللسان ، وبحسب قصد الشارع فى موارد الأحكام

وأيضاً فمن المعلوم أن النبى صلى الله عليه وسلم بُعث بجوامع الكلم ، واختُصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون ، وأقرب ما يمكن فى التحصيل ورأسُ هذه الجوامع فى التعبير العمومات ، فإذا فرض أنها ليست بموجودة فى القرآن جوامعَ ، بل على وجه تفتقر فيه الى مخصصات ومقيدات وأمور أخر ، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة . وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل

فالحق فى صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها فى الأصل الاستعمالى ، بحيث يفهم محلَّ عمومها العربىُّ الفهم المطلع على مقاصد الشرع ، فثبت أن هذا البحث ينبنى عليه فقه كثير ، وعلم جميل . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

عمومات العزائم وإن ظهر ببادىء الرأى أن الرخص تخصصها [1] فليست بمخصصة لها فى الحقيقة ، بل العزائم باقية على عمومها ، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصتها فإطلاق مجازى لا حقيقى

والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة الى ما لا يطاق ، أوْ لا

فإن كان الأول فليست برخصة فى الحقيقة ؛ إذ لم يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها ، وإنما يقال هنا إن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل ، بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطاق ؛ فانتقلت العزيمة الى هيئة أخرى ، وكيفية مخالفة للأولى كالمصلى لا يطيق القيام فليس بمخاطب بالقيام ، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر ، وهو العزيمة عليه . وإن كان الثانى فمعنى الرخصة فى حقه أنه إن

(١) حتى يقال مثلا : الظهر أربع إلا على المسافر ، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر . وهكذا ، فتكون الرخص مخصصة لأدلة العزائم

انتقل الى الأخف فلا جناح عليه ، لا أنه سقط (١) عنه فرض القيام . والدليل على ذلك أنه إن تكلف فصلى قائما فإما أن يقال إنه أدى الفرض على كمال العزيمة أو لا . فلا يصح أن يقال إنه لم يؤده على كماله ، إذ قد ساوى فيه الصحيح القادر من غير فرق ، فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل ، فلابد أنه أداه على كماله ، وهو معنى كونه داخلا تحت عموم الخطاب بالقيام .

فإن قيل : إن العزيمة مع الرخصة من باب خصال الكفارة بالنسبة اليه ، فأي الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب . وإذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على كمال ، وقد ارتفع عنه حكم الانحتام ، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة فقد تخصصت عمومات العزائم بالرخص على هذا (٢) التقرير ، فلا يستقيم القول ببقاء العمومات إذ ذاك .

وأيضا (٣) فان الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام فى الصلاة واجب عليه حتما ، ومعنى جواز الترخص أن القيام ليس بواجب حتما ؛ وهما قضيتان متناقضتان ، لا تجتمعان على موضوع واحد ، فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة الى من يشق عليه القيام فى الصلاة

وأمر ثالث ، وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة ، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب ، والقاعدة أن ذلك محال لا يمكن . فما أدى اليه مثله .

---

(١) ويدل على عدم سقوطه قولهم فى الرخصة (مع قيام السبب للحكم الأصلى)

(٢) وكأنه يقول : الظهر تجب أربعا وجوبا منحتما ، إلا على المسافر . فان أدى اثنين أو أربعا صح وارتفع انحتام الأربعة الذى كان على غير المسافر . وهذا تخصيص لعموم دليل العزيمة

(٣) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الأول ومتوقفان عليه . فمتى بطل بطلا . ولذا كان الجواب بابطال الأول كافيا فى إبطال الاعتراضين . ويبقى الكلام على ما جعله المؤلف جوابا عن الثانى ليدفع التناقض به . وسيأتى مافيه

فالجواب أن العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة ، إذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير ، بل الذى أتى فى حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة ، لا أن المكلف مخير بين العزيمة والرخصة ؛ وقد تقدم الفرق بينهما فى كتاب الأحكام فى فصل العزائم والرخص . وإذا ثبت ذلك فالعزيمة على كمالها وأصالتها فى الخطاب بها ؛ وللمخالفة حكم[١] آخر .

وأيضاً فان الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى ؛ والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة ، بل من جهتين مختلفين وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال[٢] التناقض المتوهم فى الاجتماع ، ونظير تخلف العزيمة للمشقة[٣] تخلفها للخطأ ، والنسيان ، والإكراه ، وغيرها من الاعذار التى يتوجه[٤] الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع فى محظور وعلى هذا ينبنى معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها[٥] وهو أن العمومات التى هى

---

(١) وهو رفع الاثم

(٢) كيف والمخاطب واحد على كل حال ، هو الله تعالى ، فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله ، أم من جهة حق الآدمى ، أم موزعين كما يقول ، فالاشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب ، لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفا متحتما وإن كان لحقه تعالى ، وكلفه بها تكليفا غير متحتم لحق العبد ، والتكليف فى قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة فى التناقض فهما اختلف سبب التكليف فان التناقض حاصل ، لا يدفعه إلا التخصيص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال (هل هى ؟) هى

(٣) أى لا يعدم الطاقة الذى جعله لا تكليف معه . فيبقى الكلام فى أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم بما فيه المشقة فقط ؟ فان كان من الأول لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما . وسيأتى تتميم الكلام

(٤) ويكون معنى رفعها فى الحديث رفع الاثم لا رفع التكليف ، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه

(٥) وإن لم يكن مما يسمى رخصة

عزائم إذا رفع الإثم عن المخالف فيها لعذر من الأعذار ، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص ، و إن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها فعلى المجاز لا على الحقيقة . ولنعدها مسألة على حدتها ، وهى :

﴿ المسألة الخامسة ﴾

والأدلة على صحتها ما تقدم[1] . والمسألة و إن كانت مختلفا فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص . ولنفرض المسألة فى موضعين :

(أحدهما)[2] فيما إذا وقع الخطأ من المكلف ، فتناول ما هو محرم ظهرت علة تحريمه بنص أو إجماع أوغيرهما ؛ كشارب المسكر يظنه حلالا ، وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه ، أو قاتل المسلم يظنه كافراً ، أو واطىء الأجنبية يظنها

(١) قال فى الدليل الأول هناك : لايخاطب بالعزيمة من لايطيقها ، فالخطاب مرفوع من الأصل ، لرفع التكليف بما لا يطاق، فاجراء هذا الدليل لايناسب ما نحن فيه لأنه ينتج عكس مطلوبه ويقتضى أنه لاتكليف مع النسيان والخطأ وأيضا قالوا إن الفهم والقدرة على الامتثال شرطان فى التكليف ، وأجابوا عن مثل اعتبار طلاق السكران الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها ، فهو من خطاب الوضع لامن التكليف . وهذا يشكل على المسألة هنا . وعلى قوله سابقا (ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والاكراه وغيرها من الاعذار التى يتوجه الخطاب الخ) إلا أن يقال إنه جار على القول بتوجه التكليف إلى هؤلاء جميعا ، وأشار إلى ذلك بقوله (وان كان مختلفا فيها) ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط فى المؤاخذة لافى أصل توجه التكليف . هذا وقد سبق له فى باب الاحكام الافاضة فى مرتبة العفو وأنها زائدة عن الأحكام الخمسة ، وأقام الأدلة عليها إثباتا ونفيا ، وذكر مواضعها على القول بثبوتها ، وختم المبحث هناك بما ختمه به هنا من أن هذا مبحث لاينبنى عليه فقه وأن الأولى تركه فراجعه إن شئت

(٢) فرض المسألة فى هذين الموضعين من باب التمثيل لاالاستقصاء ، لأنها أوسع من ذلك . وقد سبق له فى النوع الأول من الأنواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك ـ وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه ـ أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة ، كما أدرج فيه التأول كشارب المسكر يظنه حلالا ،

زوجته أو أمته ، وما أشبه ذلك ؛ فان المفاسد التى حرمت هذه الأشياء لأجلها واقعة أو متوقعة ، فانّ شارب المسكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة وآكل مال اليتيم قد أخذ ماله الذى حصل له به الضرر والفقر . وقاتل المسلم قد أزهق دم نفس (ومَنْ قتلها فكأنما قتلَ النَّاسَ جميعاً) ، وواطىء الأجنبية قد تسبب فى اختلاط نسب المخلوق من مائه . فهل يسوغ فى هذه الأشياء أن يقال إن الله أذن فيها وأمر[1] بها ؟ كلا بل[2] عذر الخاطىء ، ورفع الحرج والتأثيم بها وشرَع مع ذلك فيها التلافى حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الازالة ؛ كالغرامة والضمان فى المال ، وأداء الدية مع تحرير الرقبة فى النفس ، و بذل المهر مع إلحاق الولد بالواطىء وما أشبه ذلك (قُلْ إنَّ اللهَ لا يأمرُ بالفحشاءِ) (إنَّ اللهَ يأمرُ بالعدْلِ والإحسانِ وإيتاءِ ذِى القُربَى وينهَى عن الفحشاءِ والمنكرِ والبَغْيِ) ؛ غير أن عذر الخطأ رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم

(والموضع الثانى) إذا أخطأ الحاكم فى الحكم ، فسلّم المال إلى غير أهله ، أو الزوجة إلى غير زوجها ، أو أدب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له

وأدرج فيه خطأ القاضى فى مسائل الاجتهاد مالم يكن أخطأ نصا أو إجماعا أو بعض القواطع . وإنما قيده بقوله (ظهرت الخ) حتى يتأتى له قوله بعد (فهل يسوغ أن يقال الخ) يعنى ومع مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها لا يمكن أن يقال ذلك . وكذا يقال فى الموضع الثانى

(١) المناسب (أو) لينفى الأباحة والأمر ، فيبقى النهى متوجها كما سيقول (رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم) وقوله بعد (مأمورا بما أخطأ فيه أو مأذونا له فيه) يؤيد أن المقام لأو

(٢) يعنى بل نهى عنها غايته أنه عذر الخاطىء فلم يؤاخذه يريد أن المكلف فى كل عمل يتوجه عليه من الله إما الاباحة لفعله ، وإما الأمر ، وإما النهى فهنا فى هذه الأمور لا يتأتى الاباحة ولا الأمر . فبقى أن يتوجه النهى ، غايته أنه لا يؤاخذه ، لفقد شرط المؤاخذة . وقد يذكر هذا دليلا على أنه قد تخلو وقائع من حكم الله فيها ودليلا على ثبوت مرتبة العفو . وكلا هذين مبنى على أنه لا تكليف رأسا عند فقد الشرطين المذكورين آنفا ، خلافا لما جرى عليه هو فى هذه المسألة وما قبلها فى قوله (ونظير تخلف العزيمة للمشقة الخ)

أو قتل نفساً بريئة إما لخطأ فى دليل أو فى الشهود ، أو نحو ذلك ، فقد قال[1] تعالى: (وأنْ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أنْزَلَ اللهُ) الآية ! وقال : (وأشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ منكم) ، فاذا أخطأ فحكم بغير ما أنزل الله فكيف يقال أنه مأمور بذلك ؟ أو أشهد ذوى زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور[2] بقبولهم و بإشهادهم ؟ هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح فى الأحكام ، تفضلاً كما اخترناه ، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة ، غير أنه معذور فى عدم إصابته كما مر . والأمثلة فى ذلك كثيرة

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه ، أو مأذوناً له فيه ، لكان الأمر بتلافيه إذا اطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة ؛ إذ لا فرق بين أمر وأمر ، و إذن و إذن ، إذ الجميع ابتدائى ، فالتلافى بعد أحدهما دون الآخر شىء لا يعقل له معنى . وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح

فان التزم أحد هذا الرأى ، وجرى[3] على التعبد المحض ، ورشحه بأن الحرج

---

(١) أى فهو مما ظهرت علة تحريمه بنص

(٢) يريد بل هو منهى عن ذلك ولم لا يقال إنه مأمور به فى نظر المكلف وفى اجتهاده هو ، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لا أنه مأمور به على التحقيق ولهذا توجه الأمر الجديد بتلافى ما أفسده كما سيشير إليه بعد (وقوله لا فرق بين أمر وأمر الخ) الفرق ظاهر يقتضيه نفس بناء الأحكام على المصالح ، فان التكليف للفاعل وللحاكم إنما هو بما يطيقه ويظنه صوابا . فاذا ظهر الخطأ فى ظنه فترتب عليه فساد أو ظلم للغير ورد تكليف جديد بازالة الظلم . وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها . فاذا جرينا على أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لا يلزم لله فى كل واقعة حكم كان الأمر أشد وضوحا

(٣) وليس بلازم على ما عرفت . وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم منهى عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ ، وأن له أجرا واحدا وللمصيب أجران ، وهذا فى كل مجتهد فى حكم سواء أكان قاضيا به أم مفتيا أم غيرهما فهل يثاب على المنهى عنه ؟ وسيأتى له فى أول مسألة فى كتاب الاجتهاد أن هذا النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط ، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع فى تقدير قيمة شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك . فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأيه منهى عنه ؟ فشناعة هذا اللازم على ما اختاره لا انفصال له عنها

موضوع في التكاليف ، و إصابة ما فى نفس الأمر حرج[٤] ، أو تكليف بما لا يستطاع و إنما يكلف بما يظنه صواباً ، وقد ظنه كذلك ، فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه ، والتلافى بعد ذلك أمر ثان بخطاب جديد ، فهذا الرأى جار على الظاهر لا على التفقه فى الشريعة . وقد مر له تقرير فى فصل الأوامر والنواهى . ولولا أنها مسألة عرضت[١] لكان الأولى ترك الكلام فيها ؛ لأنها لا تكاد ينبنى عليها فقه معتبر

﴿ المسألة السادسة ﴾

العموم اذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط ، بل له طريقان « أحدهما » الصيغ إذا وردت . وهو المشهور فى كلام أهل الأصول

« والثانى » استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه فى الذهن أمر كلى عام ، فيجرى فى الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ . والدليل على صحة هذا الثانى وجوه :

(أحدها) أن الاستقراء هكذا شأنه ؛ فإنه تصفُّح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام ، إما قطعى[٢] ، وإما ظنى[٣] . وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية . فاذا تمّ الاستقراء حكم به مطلقا فى كل فرد يقدّر[٤] ، وهو معنى العموم المراد فى هذا الموضع

(والثانى) أن التواتر المعنوى هذا معناه ، فان جود حاتم مثلا إنما ثبت على

---

(٤) وهل هذا إلا اعتبار المصالح ؟ فكيف نقول معه جرينا على التعبد المحض؟ إلا أن يقال إنه لذلك سماه ترشيحا لا دليلا

(١) المسائل التى تعرض فى طريق المباحث الأصلية كثيرة . فلو تم له هذا القدر لاتسع المجال لذكر مالا ينبنى عليه فقه ، وقد انكر ذلك فى مقدمات الكتاب وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع فى كتاب الأحكام فى مسألة مرتبة العفو ، فذكرها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص وأنها تعد منه أو لا تعد

(٢) أى إذا كان تاما

(٣) إذا كان فى غالب الجزئيات فقط

(٤) أى يفرض وإن لم يجىء فيه نص ، ولا يخفى عليك أن هذا يكون من نوع الظنى حينئذ

الاطلاق من غير تقييد ، وعلى العموم من غير تخصيص ، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر ، مختلفة فى الوقوع ، متفقة فى معنى الجود ، حتى حصّلت للسامع معنى كلياً حكم به على حاتم ، وهو الجود . ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً فى هذه الإفادة ، فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج فى الدين مثلا مفقود فيه صيغة عموم فانا نستفيده من نوازل متعددة خاصة ، مختلفة الجهات متفقة فى أصل رفع الحرج كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء ، والصلاة قاعدا عند مشقة طلب القيام ، والقصر والفطر فى السفر ، والجمع بين الصلاتين فى السفر والمرض والمطر ، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم ، و إباحة الميتة وغيرها عند خوف[1] التلف الذى هو أعظم المشقات ، والصلاة إلى أى جهة كان لعسر استخراج القبلة والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزع ولرفع الضرر ، والعفو فى الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطّرات كغبار الطريق ونحوه ، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج ، فانا نحكم بمطلق رفع الحرج فى الأبواب كلها ، عملا[2] بالاستقراء ؛ فكأنه عموم لفظى ، فاذا ثبت اعتبار التواتر المعنوى ثبت فى ضمنه ما نحن فيه

---

(١) المراد بالاباحة الاذن وبخوف التلف ما هو أعم من موجب ألم المسغبة ألما شاقا . و إلا فالاباحة بمعنى استواء الطرفين أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له إنما تكون لما يدفع المشقة الفادحة ، لا ما يوجب التلف وإلا كان واجبا .

(٢) جمع بين نتيجة الدليل الأول والثانى كما ترى ، لاشتباكهما هنا على ما قرره فانه جعل الاستقراء طريقا لاثبات التواتر المعنوى ، وذلك لأن هذه الجزئيات تتضمن الكلى المراد إثباته ولتعددها وكثرة تنوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك . وإنما قال (ثبت فى ضمنه) ولم يقل ثبت ما نحن فيه لأن ماهنا ليس تواترا معنويا بالمعنى المعروف ، لجود حاتم ، لأن ذلك وصف لجزئى هو حاتم فكل جزئية من أخبار كرمه تعود على هذا الوصف مباشرة بالاثبات بخلاف إثبات العموم أو الكلى باستقراء الجزئيات ، فليس كل جزئى مثبتا لعموم العام مباشرة حتى يتكون من المجموع تواتر معنوى بالمعنى المعروف . بل ذلك إنما جاء من تضمن تلك الجزئيات للمعنى العام الكلى ، فيفهم بسبب تعددها وتنوعها أن الحكم ليس

(والثالث) أن قاعدة سد الذرائع إنما حمل السلف بها بناء على هذا المعنى ؛ كعملهم[١] فى ترك الأضحية مع القدرة عليها وكإتمام[٢] عثمان الصلاة فى حجه بالناس ، وتسليم الصحابة له فى عذره الذى اعتذر به من سد الذريعة ، إلى غير ذلك من أفرادها التى عملوا بها ، مع أن المنصوص فيها إنما هى أمور خاصة كقوله تعالى (يا أيُّها الَّذِينَ آمَنوا لاتَقُولُوا رَاعِنا) وقوله : (ولا تَسُبُّوا الَّذِين يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ) وفى الحديث[٣] : « مِنْ أكبر الكبائر أن يسُبَّ الرجل والديه » وأشباه ذلك ، وهى أمور خاصة لاتتلاقى مع ما حكموا به إلا فى معنى سد الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال .

فإن قيل : اقتناص المعانى الكلية من الوقائع الجزئية غير بيّن ، من أوجه :

« أحدها » أن ذلك إنما يمكن فى العقليات لافى الشرعيات ، لأن المعانى العقلية بسائط لاتقبل[٤] التركيب ، ومتفقة لاتقبل الاختلاف ، فيحكم العقل فيها على

الخصوصية فى الجزئى ، هذا توضيح كلامه . نقول ومتى تم له هذا أمكن أن يقال فى كل استقراء ولو جزئيا انه تواتر معنوى بهذا المعنى . وقد يقال انه ينافى قولهم إن الحاصل من التواتر علم جزئى من شأنه أن يحصل بالاحساس كوجود مكة مثلا ، فلذا لايقع فى العلوم بالذات : لأن مسائلها كليات ، ونحن نثبت به هنا كليا وعاما . فتأمل

(١) كما أخرجه البيهقى عن أبى بكر وعمر كانا لايضحيان كراهة أن يظن من رآهما وجوبها . وكذا روى عن ابن عباس ، وبلال ، وابن مسعود ، وابن عمر

(٢) روى البيهقى عن عثمان أنه أتم بمنى ، ثم خطب . فقال : إن القصر سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه ، ولكنه حدث طغام فخفت أن يستنوا اه وطغام الناس بالفتح أوغادهم . وسيأتى فى المسألة السادسة

(٣) فى الصحيحين وغيرهما ، وفى بقيته ، وهل يسب الرجل والديه ؟ قال : (نعم ، يسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه) وهو فى الترمذى وأبى داود أيضا وإن كان فى اللفظ بعض اختلاف

(٤) أى بحيث لاتزيد الماهيات ولا تنقص . فيجب أن تكون الجزئيات فيها

الشيء بحكم مثله شاهداً وغائبا ، لأن فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات فانها لم توضع وضع العقليات ، و إلا كانت هي هي بعينها ، فلا تكون وضعية. هذا خلف ، وإذا لم توضع وضعها ، و إنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله ، والجمع بين الشيء وضده ونقيضه ، لم يصح مع ذلك أن يقتنص فيها معنى كلى عام من معنى جزئى خاص

« والثانى » أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام ، أو معانى كثيرة ، وهذا واضح فى المعقول ؛ لأن مابه الاشتراك غير مابه الامتياز ، و إذ ذاك لا يتعين تعلق الحكم الشرعى فى ذلك الخاص بمجرد الأمر العام [1] دون التعلق بالخاص على الانفراد ، أو بهما معاً ، فلا يتعين متعلق الحكم ، و إذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلى من تلك الجزئيات ، إلا عند فرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره ، وذلك لا يكون إلا بدليل ، وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات فى استفادة معنى عام ، للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل

متفقة الأحكام . فالمثلان هما المشتركان فى جميع الصفات النفسية ، التى لاتحتاج فى وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالانسانية والحقيقة والشيئية للانسان. وتقابلها الصفات المعنوية ، وهى التى تحتاج فى الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف ، كالتحيز والحدوث للجسم . ويلزم فى كل مثلين اشتراكهما فيما يجب ويمكن ويمتنع. فكل مايحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر فى كل مايرجع إلى مقتضى التماثل . أما مايخرج عن ذلك من كل ما كان تابعا للوجود الخارجى الزائد عن الحقيقة فاختلاف المتماثلين فيه جائز ، فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلا ، وهكذا . وهو مايشير إليه بقوله فى الثانى (إن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائدا ــ وإذ ذاك الخ) فهذا جار فى العقليات باعتبار الوجود الخارجى الذى فيه المعانى الخاصة

(١) أى المعنى المشترك

(والثالث) [١] أن التخصيصات [٢] فى الشريعة كثيرة ، فيخص محل بحكم ، ويخص مثله بحكم آخر ؛ وكذلك يجمع بين المختلفات فى حكم واحد ولذلك أمثلة كثيرة : كجعل التراب طهوراً كالماء ، وليس بمطهر [٣] كالماء ، بل هو بخلافه ، و إيجاب الغسل من خروج المنى ، دون المذى والبول وغيرهما وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض ، ثم قضاء الصوم دون الصلاة ، وتحصين الحرة لزوجها ولم تحصن الأمة سيدها ، والمعنى واحد ، ومنع النظر الى محاسن الحرة دون محاسن الأمة وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس ، والجلد بقذف الزنى دون غيره ، وقبول شاهدين فى كل حد ما سوى الزنى ، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد ، والتفرقة بين عدتى الوفاة والطلاق ، وحالُ الرحم لا يختلف فيهما ، واستبراء الحرة بثلاث حيض ، والأمة بواحدة ، وكالتسوية فى الحد بين القذف وشرب الخمر ، و بين الزنى [٤] والمعفو عنه فى دم العمد ، و بين المرتد والقاتل وفى الكفارة بين الظهار والقتل و إفساد الصوم ، و بين قتل المحرم الصيد عمداً أو خطأ

وأيضاً فإن الرجل والمرأة مستويان فى أصل التكليف على الجملة ، ومفترقان

---

(١) هذا الثالث ليس وجها مستقلا عن الوجهين قبله ، بل هو تفصيل و إيضاح لقوله فى الأول (وإنما وضعت على وفق الاختيار الذى يصح معه الخ) فان قيل إن ما تقدم فى تجويز ذلك ، وهذا فى وقوع ذلك بالفعل فى هذه الأمثلة . قلنا نعم ولكنه لم يأت بمعنى جديد . ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة له . وقد يقال انه فصله وجعله مستقلا لأن جوابه غير جواب الأول ، كما أشار اليه المؤلف . وإن كان بينهما هذا الاتصال الذى أشرنا اليه

(٢) فى الجزء الثانى من أعلام الموقعين أجوبة سديدة عن اكثر ماذكره هنا

(٣) أى بمزيل للنجاسات وآثارها كالماء ومع ذلك جعل مثله فى رفع الحدث

(٤) فلم يقبل العفو فى الزنا ، لا من الزوج ولا من أهل المرأة . بخلاف قتل العمد إذا عفا عنه الأولياء فيقبل ولعل هذا مؤخر من تقديم ، ومحله قبل قوله (وكالتسوية) لأن سائر ما قبله فرق فيها بين المتماثلات ، وسائر مابعده جمع فيه بين المختلفات وهذا على ماقررنامن الأول

بالتكليف اللائق بكل واحد منهما ، كالحيض والنفاس والعدة وأشباهها بالنسبة إلى المرأة ، والاختصاصُ فى مثل هذا لا إشكال فيه · وأما الأول[1] فقد وقع الاختصاص فيه فى كثير من المواضع ، كالجمعة[2] ، والجهاد ، والإمامة ولو فى النساء ، وفى الخارج النجس من الكبير والصغير ، ففرق بين بول الصبي والصبية إلى غير ذلك من المسائل ، مع فقد الفارق فى القسم المشترك . ومثل ذلك العبد فان له اختصاصات فى القسم المشترك[3] أيضا . و إذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن فى الشرعيات إمكانَه فى العقليات . والدليل على ذلك قطعُ السلف الصالح به فى مسائل كثيرة ، كما تقدم التنبيه عليه. فاذا وقع مثله فهو واضح فى أن الوضع الاختياري الشرعى مماثل[4] للعقلى الاضطراريّ ، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع

وعن الثانى أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن

---

(١) وهو القسم المشترك

(٢) يعنى وهذه الأمور لائقة بكل منهما . ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية . فهى مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول. ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الانسان ، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال . بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلا . فلذا فصله عن نوعى الأمثلة السابقين فقال (وأيضا الخ)

(٣) كفرضية الجمعة مثلا

(٤) ويبقى قوله (لم توضع وضع العقليات وإلا كانت هى هى بعينها) . ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل لم يلتفت إليها فى الجواب فان مجرد شبه شيء بآخر فى أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد ، إن عقليا فعقلى وإن شرعيا فشرعى

الخصوصيات وما به الامتياز غير[1] معتبرة ، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة باطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأساً ، وذلك باطل . فما أدى اليه مثله

وعن الثالث أنه الاشكال المورد على القول بالقياس . فالذى أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

فصل

ولهذه المسألة فوائد تنبنى عليها ، أصلية وفرعية . وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد ، ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة ، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن بل يحكم عليها وإن كانت خاصة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرَى من غير اعتبار بقياس أو غيره ، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟

ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافى الذى أورده على أهل مذهب مالك ، حيث استدلوا فى سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى :(ولا تسبُّوا) وقوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السّبت) وبحديث « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها »[2] الخ ، وقوله : « لاتجوز شهادة خصم ولا ظنين[3] » ، قال : فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهى لاتفيد ، فانها تدل

---

(١) ويبقى قوله (وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات فى استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل) ولم يلتفت إليه فى الجواب لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذا من دليل لفظى بصيغة فيها العموم ، بل قد يكون بالاستقراء المشار اليه سابقا ، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام

(٢) تقدم (ج ١ — ص ٢٨٩)

(٣) قال الشوكانى فى نيل الأوطار : روى أبو داود فى المراسيل من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مناديا أنها لاتجوز شهادة خصم ولا ظنين)

على اعتبار الشرع سدّ الذرائع فى الجملة ؛ وهذا مجمع عليه ، وإنما النزاع فى ذرائع خاصة ، وهى بيوع الآجال ونحوها ، فينبغى أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع ، وإلا فهذه لاتفيد ، قال : وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها ، فينبغى أن تكون حجتهم القياس خاصة ، ويتعين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق ، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس ، وهم لا يعتقدون ذلك ، بل يعتقدون أن مدركهم النصوص ، وليس كذلك ، بل ينبغى أن يذكروا نصوصاخاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة ويقتصرون عليها ؛ كحديث[1] أم ولد زيد بن أرقم

هذا ما قال فى إيراد هذا الإشكال

وهو غير وارد على ماتقدم بيانه ؛ لأن الذرائع قد ثبت سدها فى خصوصات كثيرة بحيث أعطت فى الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً ، وخلاف الشافعى هنا غير قادح فى أصل المسألة ، ولا خلاف أبى حنيفة .

أما الشافعى فالظن به أنه تم له الاستقراء فى سد الذرائع على العموم ؛ ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها ، وليس فى ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة ، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة ، وذلك عند الشافعى ليس بحجة[2] . لكن عارضه فى مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله ، فترك سد الذريعة لأجله ، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً

---

(١) تقدم الحديث (ج ١ - ص ٢٩٦) وأن الزرقانى على الموطأ ضعفه وقال : لفظه منكر ، لأن العمل الصالح لايبطله الاجتهاد بل الردة . وأن عبدالهادى قال اسناده جيد . وعلى كل حال فهو من حيل الربا : باعت له الجارية بثمانمائة درهم لأجل ، واشترتها بستمائة نقدا . فآل الأمر إلى ستمائة نقدا بثمانمائة لأجل ، والجارية كما كانت على ملكها

(٢) أى فهذا دليل على أنه أخذ فيه بسد الذرائع

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل لم يكن من أصله فى بيوع الآجال الا الجواز ، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع . وهذا واضح ، الا أنه نقل عنه موافقة مالك فى سد الذرائع فيها ، وإن خالفه فى بعض التفاصيل. وإذا كان كذلك فلا إشكال

﴿ المسألة السابعة ﴾

العمومات إذا اتحد معناها ، وانتشرت فى أبواب [1] الشريعة ، أو تكررت فى مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص ، فهى مجراة [2] على عمومها على كل حال وان قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل

والدليل على ذلك الاستقراء ؛ فإن الشريعة قررت أن لاحرج علينا فى الدين فى مواضع كثيرة ، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالا ، فعده علماء الملة أصلا مطرداً وعموماً مرجوعا اليه من غير استثناء [3] ولا طلبِ مخصِّص ، ولا احتشام من إلزام الحكم به ، ولاتوقف فى مقتضاه . وليس ذلك إلالما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد الى التعميم التام . وأيضا قررت أن ﴿لا تزرُ وازرةٌ وِزْرَ أُخرى﴾

---

(١) من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة . فهو غير التكرر الذى بعده الصادق بالتكرر ولو فى باب من هذه الأبواب

(٢) أى بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض . هذا هو الغرض الذى ترمى إليه المسألة كما سيشير اليه قبيل الفصل وفيه أيضا

(٣) وعليه فقولهم (مامن عام إلا وخصص) يخرج منه هذا أيضا ، كما أخرجوا منه والله بكل شىء عليم . على رأى الأصوليين . ولا يقال إن المشاق والحرج الذى يعترى أرباب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع وبنى عليه الفطر فى الصوم والقصر فى السفر مثلا . لأنا نقول : تقدم لهأن ذلك من المشاق المعتادة التى لاتبنى عليها الأحكام المذكورة

فأعملت العلماء المعنى فى مجارى عمومه ، وردّوا ما خالفه [١] من أفراد الأدلة ، بالتأويل وغيره . وبينت بالتكرار أن « لا ضرر ولا ضرار [٢] » فأبى أهل العلم من تخصيصه ، وحملوه على عمومه . وأن « من سنّ سُنّةً حسنة أو سيئة كان له ممن اقتدى به حظٌّ إن حسناً وإن سيئاً) وأن « من مات مسلماً دخل الجنة . ومن مات كافراً دخل النار » وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتأكد أمره وفهم ذلك من مجارى الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه . وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكية ؛ كالأمر بالعدل ، والإحسان ، وإيتاء ذى القربى ، والنهى عن الفحشاء والمنكر ، والبغى ، وأشباه ذلك

فأما إن لم يكن العموم مكرّراً ولا مؤكداً ولا منتشراً فى أبواب الفقه فالتمسك بمجرده فيه نظر ، فلابد من البحث عما يعارضه أو يخصصه . وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهرُه باحتفاف القرائن به الى منزله النص القاطع الذى لا احتمال فيه ، بخلاف ما لم يكن كذلك ، فإنه معرض لاحتمالات ، فيجب التوقف فى القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه

فصل

وعلى هذا ينبنى القول فى العمل بالعموم ، وهل يصح من غير المخصص ؟ أم لا فإنه إذا عرض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه الى بحث ؛ إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث تخصص القواعد [٣] بعضها بعضا

---

(١) من مثل ضرب الدية على العاقلة وما قيل فى هذه الآية يقال مثله فى آية (وأن ليس للانسان إلا ماسعى) مع ماخالفها من أفراد الأدلة كالصوم والحج عن الميت الواردين فى الأحاديث . وتقدم الكلام فيها فى مبحث النيابة فى الأعمال والعبادات

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

(٣) كما هو الحال بين الاجماع المحكى بعد وبين هذه القاعدة الخاصة بالقسم الأول

فإن قيل قد حكى الإجماع فى أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث : هل له مخصص أم لا ؟ وكذلك كل دليل مع معارضه ، فكيف يصح القول بالتفصيل ؟

فالجواب أن الإجماع — إن صح [1] — فمحمول على غير القسم المتقدم ، جمعاً بين الأدلة . وأيضاً فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص ، بل هو على عمومه . فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل للمتأخر دون بحث [2] بناء على ما ثبت من الاستقراء . والله أعلم

الفصل الخامس

فى البيان والأجمال [3] ويتعلق به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن النبى صلى الله عليه وسلم كان مبيناً بقوله وفعله و إقراره ، لما كان مكلفا بذلك فى قوله تعالى : (وأنزلنا إليك الذكر لتُبيِّن للناس ما نُزل [4] اليهم)

فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام ؛ كما قال فى حديث الطلاق : « فتلك العِدَّة التى أمرَ الله أن يُطلَّقَ لها النساء [5] » وقال لعائشة — حين سألته عن قول

(١) إشارة إلى مخالفة الصيرفى فيه. قال إمام الحرمين : وهذا ليس معدودا من العقلاء ، وإنما هو قول صدر عن غباوة وعناد

(٢) أى فيكون البحث عبثا

(٣) قال الآمدى الحق أن المجمل هو ماله دلالة على أحد أمرين لامزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه . وذكر من أسبابه سبعة أمور : منها أن يكون فى لفظ مشترك ؛ كالعين للذهب والشمس ، والقرء للطهر والحيض . وقد يكون بسبب الابتداء والوقف ، كما فى آية (وما يعلم تأويله إلا الله) وقد يكون فى الأفعال أيضا

(٤) اى من القرآن والسنة

(٥) هذا لفظ مسلم . وقد رواه فى التيسير عن الستة باختلاف فى اللفظ عما هنا

الله تعالى (فسوف يُحاسَب حساباً يسيراً) — : « إنما ذلك العرْض [١] » وقال لمن سأله عن قوله « آية المنافق ثلاث » « إنما عنيتُ بذلك كذا وكذا [٢] » . وهو لا يحصى كثرة .

وكان أيضا يبين بفعله [٣] « ألا أخبرته أنِّى أفعلُ ذلك [٤] » . وقال الله تعالى : (زوَّجْنا كها لـكَيلا [٥] يكون على المؤمنين حرج) الآية ! و بين لهم كيفية الصلاة والحج بفعله ، وقال عند ذلك : « صلُّوا كما رأيْتُمونى أُصلى [٦] » ، وخذوا عنى مناسِكَكم [٧] » الى غير ذلك

وكان إقراره بياناً أيضاً ، إذا علم بالفعل ولم ينكره ، مع القدرة على إنكاره لو كان باطلا أو حراما ، حسبما قرره الأصوليون فى مسألة [٨] مُجَزِّز المُدْلِجى وغيره وهذا كله مبين فى الأصول : ولـكن نصير منه الى معنى آخر ، وهى :

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا النسائى

(٢) تقدم الحديث بطوله للمؤلف (ج ٣ — ص١٤٣)

(٣) ومنه أيضا شربه قدح لبن وهو على بعيره بعرفة يوم عرفة ، بيانا لعدم مشروعية الصوم فى عرفة يومها

(٤) رواه مالك بلفظ (أخبرتها) وسيأتى للمؤلف أيضا بلفظ أخبرتيها

(٥) وفيه البيان بالقول أيضا

(٦) و (٧) تقدما (ج ٣ ص ٥٢)

(٨) وهى قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة : هذه الأقدام بعضها من بعض . فاستبشر النبي صلى الله عليه وسلم . والحديث فى الكتب الستة ومنه أخذ الشافعية إثبات النسب بالقيافة . والحنيفة قالوا إن بشره صلى الله عليه وسلم إنما كان بقيام الحجة على المنافقين بناء على اعتقادهم فى صحة القيافة ، وترقبه صلى الله عليه وسلم أن يكفوا بسبب ذلك عن الطعن فى نسب أسامة ، لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ بالقيافة فى الأنساب

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن العالم وارث النبي ، فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم .
والدليل على ذلك أمران :

﴿ أحدهما ﴾ ما ثبت من كون العلماء ورثة [١] الأنبياء ، وهو معنى صحيح ثابت ، ويلزم من كونه وارثا قيامه مقام موروثه في البيان ، وإذا كان البيان فرضا على الموروث لزم أن يكون فرضا على الوارث أيضا . ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة ، وبين أصول الأدلة في الإتيان بها . فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة ، وبيان المبلغ مثله بعد التبليغ

(والثاني) ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة الى العلماء ، فقد قال [٢] : (إنَّ الذين يكتمونَ ما أَنزلنا مِن البيِّناتِ والهدَى) الآية ! (ولا تَلبِسُوا الحقَّ بالبَاطلِ وتَكتُموا الحقَّ وأنتم تَعلَمُون) (ومَن أظلمُ مِمَّن كتمَ شَهادةً عِندهُ مِن الله) والآيات كثيرة . وفي الحديث : (ألا لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ مِنكُم الغَائِب)[٣] وقال : (لا حَسدَ إلاَّ في اثنتين : رجلٍ آتاهُ اللهُ مالاً فسلَّطهُ على هَلَكتِهِ في الحق ورجل آتاهُ اللهُ الحِكمةَ فهو يَقضي بِها ويُعلِّمُها) [٤] وقال : (مِن أشراط الساعة أن يُرفَعَ [٥] العِلمُ ويَظهَرَ الجهل) [٦] والأحاديث في هذا كثيرة . ولا خلاف

---

(١) أي في وظيفة النبوة معنى . وقوله (في الاتيان بها) أي في تبليغها . وهذه الجملة بمعنى قوله في نهاية الدليل الثاني (والبيان يشمل البيان الابتدائي الخ)

(٢) فالآية الأولى ظاهرة في البيان بأصل التبليغ . والثانية ظاهرة في بيان المبلغ والثالثة ظاهرة في العموم

(٣) جزء من حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود باسقاط لفظ (منكم)

(٤) رواه في التيسير عن الشيخين بتقديم (رجل آتاه الله الحكمة) على الجملة الأولى

(٥) يعني ولو كان العلم موجودا بوجود العلماء لأظهروه في الناس بمقتضى واجبهم فلا يظهر الجهل فيدل على أن واجب العلماء إظهار العلم

(٦) رواه البخاري بلفظ (من أشراط الساعة أن يرفع العلم ، ويثبت الجهل ، ويشرب الخمر ، ويظهر الزنا)

فى وجوب البيان على العلماء . والبيان يشمل البيان الابتدائى للنصوص الواردة والتكاليف المتوجهة . فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم ، واذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر ، وهى :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

فنقول اذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة الى العالم ، كما حصل بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم . وهكذا كان السلف الصالح ممن صار قدوة فى الناس . دل على ذلك المنقول عنهم ، حسبما يتبين فى أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله ، فلانطول به ههنا ؛ لأنه تكرار .

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية فى البيان ؛ كما إذا بيّن الطهارة ، أوالصوم ، أوالصلاة ، أوالحج ، أوغير ذلك من العبادات أوالعادات . فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضا ؛ إلا أن كل واحد منهما على انفراده قاصر عن غاية البيان من وجه ، بالغٌ أقصى الغاية من وجه آخر :

فالفعل بالغٌ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التى لا يبلغها البيان القولى ؛ ولذلك بين عليه الصلاة والسلام الصلاة بفعله لأُمته ، كما فعل به جبريل حين صلى به ، وكما بين الحج كذلك ، والطهارة كذلك ، وإن جاء فيها بيان بالقول ؛ فانه إذا عُرض نص الطهارة فى القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان المدرك بالحس من الفعل فوق [1] المدرك بالعقل من

---

(١) أى أوسع بسطا وأوضح معنى منه فاذا فرض أنه صلى الله عليه وسلم زاد بفعله الذى أدركه بالوحى غير القرآنى تفاصيل فى الفعل لم تدرك من أصل النص القرآنى فهذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعلى المفهوم له من الوحى الخاص إذا قيست وطبقت على النص القرآنى لم ينابذها ولم ينافها ، بل كان يحتملها وغيرها

النص لا محالة ؛ مع أنه إنما بعث ليبين للناس ما نزل اليهم . وهبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحى الخاص أمورا لا تدرك من النص على الخصوص ، فتلك الزيادات بعد البيان إذا عُرضت على النص لم ينافها ، بل يقبلها ؛ فآية الوضوء اذا عرض عليها فعله عليه الصلاة والسلام فى الوضوء شمله بلا شك ، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه . ولو تُركنا والنصَّ لما حصل لنا منه كل ذلك ، بل أمر أقل منه . وهكذا تجد الفعل [1] مع القول أبداً ، بل يبعد فى العادة

(١) فان القول مهما كان مستطيلا فى البيان لا يفى ببيان الهيئات الجزئية والكيفيات المخصوصة التى تظهر من الفعل . ومن ذلك تجد لزوم التمرين فى مثل الصناعات عمليا ولا يكتفى بالقول والشرح فيها وقوله (بل يبعد) ترق لايضاح ما قبله بتحديد المحل الذى لا يفى فيه القول وفاء الفعل فى ضبط كيفياته ضبطا لا يدع نقصا ولا زيادة . وذلك فى الأعمال المركبة من أركان وشروط ومستحسنات ، وتلحقها مبطلات وعوارض غير مستحسنة ، ولم تجر بها عادة بين الناس تحددها تحديدا وافيا . وذلك كالصلاة والحج ، فمجرد القول فيهما لا يفى بهما وفاء تاما ، بحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه ، وإن كانت بسائطهما معتادة فى شريعتنا ثم ورد تعديل ونسخ فى كيفياتهما ، أو معتادة باعتبار شرائع متقدمة . فكلى الصلاة والحج معتاد ، ومجرد هذا لا يكفى القول فيه لضبط تفاصيل كيفياته ، للتفاوت بين الصلوات الخمس عددا وكيفية ، وسرا وجهرا ، وبسورة وغير سورة . كذلك نفس النوافل وصلاة العيدين والكسوف والخسوف والجنازة والوتر والضحى وهكذا فتفاصيل هذه الصلوات لا يكفى فيه القول لضبطه وان كان أصل الصلاة معتادا فى شريعتنا وإنما يقرب فى العادة أن يؤدى القول مؤدى الفعل فيما كان معناه بسيطا ، أو وجد له نظير فى المعتاد ولو كان مركبا . فأنك إذا وصفت للخياط الحالة التى تريد أن يكون عليها الثوب وكان ماوصفت معتادا فلا مانع أن يجىء الثوب حسبما وصفت ، بدون زيادة ولا نقص ، ويكون البيان إذ ذاك حاصلا بالفعل المعتاد لا بالقول . وعليه يكون قوله (ووجد له نظير) الواو فيه بمعنى أو كما هو ظاهر ، وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيدا وكونه لا نظير له فى الأفعال المعتادة قيدا آخر . وسيأتى فى الفصل بعده مايقتضى أن الواو على معناها الأصلى .

أن يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير فى الأفعال المعتادة المحسوسة ، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال ، وإن كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها . وإنما يقرِّب مثلَ هذا القولُ الذى معناه الفعلى بسيط ، ووجد له نظير فى المعتاد ؛ وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد . فبه حصل البيان لا بمجرد القول . وإذا كان كذلك لم يقم القول هنا فى البيان مقام الفعل من كل وجه . فالفعل أبلغ من هذا الوجه

وهو يقصر عن القول من جهة أخرى : وذلك أن القول بيان للعموم والخصوص ، فى الأحوال والأزمان والأشخاص ؛ فإن القول ذو صيغ تقتضى هذه الأمور وما كان نحوها ، بخلاف الفعل ؛ فإنه مقصور على فاعله ، وعلى زمانه ، وعلى حالته ؛ وليس له تعدٍّ عن محله ألبتة . فلو تُركنا والفعلَ الذى فعله النبى صلى الله عليه وسلم مثلا لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله فى هذا الوقت المعين ، وعلى هذه الحالة المعينة . فيبقى علينا النظر : هل ينسحب طلب هذا الفعل منه فى كل حالة أو فى هذه الحالة ؟ أو يختص بهذا الزمان أو هو عام فى جميع الأزمنة ؟ أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه ؟ ثم بعد النظر فى هذا يتصدى نظر آخر فى حكم هذا الفعل الذى فعله : من أى نوع هو من الأحكام الشرعية ؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل ، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان ، فلم يصح إقامة الفعل مقامَ القول من كل وجه . وهذا بيِّنٌ بأدنى تأمل ، ولأجل ذلك جاء [1] قوله تعالى : (لَقَدْ كان لكُم فى رسول اللهِ

وأن الذى يقرب أن يؤدى القول فيه مؤدى الفعل صورة واحدة ، وهى ما كان بسيطا بقيد أن يكون مثله معتادا . ولك أن تقول كما قررنا إن المعتاد ولو كان مركبا يفى القول فيه وفاء الفعل . والشواهد عليه كثيرة

(١) أى فعله لم يكف فى طلب الاقتداء به فيه ، لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال ، فاحتاج الأمر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية وبالأحاديث التى تذكر فى مواضعها ليتبين الأمر من الجهتين . أنه عام لهم ، وأن كيفيته كما رأوا

أسوة حسنة) وقال حين بيّن بفعله العبادات : « صلوا كما رأيتمونى أصلى [1] » و « خذوا عنى مناسككم [2] » ونحو ذلك ، ليستمر البيان الى أقصاه

فصل

واذا ثبت هذا لم يصح إطلاق[3] القول بالترجيح بين البيانين ، فلا يقال : أيهما أبلغ فى البيان ؟ القولُ أم الفعل ؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا فى الفعل البسيط المعتاد مثله إن اتفق ، فيقوم أحدهما[4] مقام الآخر ، وهنالك يقال : أيهما أبلغ ؟ أو أيهما أولى ؟ كمسألة[5] الغسل من التقاء الختانين مثلا ؛ فإنه بين من جهة الفعل ومن جهة القول ، عند من جعل هذه المسألة من ذلك . والذى وضع إنما[6] هو فعله ثم غسله ، فهو الذى يقوم كل واحد من القول والفعل مقام

---

(١) و (٢) تقدما (ج ٣ — ص ٥٢)

(٣) أى كما ذكره الأصوليون فقائل يرجح الفعل ، لأنه أقوى فى الدلالة على المقصود ، وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة وقائل بل يقدم القول ، لأنه يدل بنفسه على المقصود . أما الفعل فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد ان الفعل بيان للمجمل : هى العقل أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل ، أو أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده . هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا ، أما إذا اجتمعا وتوافقا فالسابق منهما هو البيان ، والثانى مؤكد له : هذا محصول كلامهم ، ولم ينحوا نحو مبحثه الذى تجلى به أن كلا منهما له جهة يكون فيها أقوى بيانا من الآخر

(٤) على أن القول فى هذه الصورة إنما قام مقام الفعل لأن مثله معتاد لحصول البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقا

(٥) فى حديث عائشة (إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل . فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا) وقد يقال إن هذا كله من باب القول المحض . فلذا قال عند من جعل الخ

(٦) أى أن هذا المقدار فقط هو الذى يقوم فيه كل من القول والفعل فيه مقام صاحبه . أما كون الغسل إذ ذاك واجبا أو مندوبا فلا يستفاد إلا من القول

صاحبه . أما حكم الغسل من وجوب أو ندب وتأسى الأمة به فيه فيختص بالقول

﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق ، أو مخصص أو مقيد ، وبالجملة عاضد للقول حسبما[1] قصد بذلك القول ، ورافع لاحتمالات فيه تعترض فى وجه الفهم ، إذا كان موافقا غير مناقض . ومكذب له[2] أو موقع فيه ريبة أو شبهة أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك . و بيان ذلك بأشياء :

منها أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلانى ، ثم فعله هو ولم يخل به فى مقتضى ماقال فيه ، قوى اعتقاد إيجابه ، وانتهض العمل به عند كل من سمعه يخبر عنه ورآه يفعله . وإذا أخبر عن تحريمه مثلا ، ثم تركه فلم يُرَ فاعلا له ولا دائرا[3] حواليه ، قوى عند متبعه ما أخبر به عنه . بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله ، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع لاتطمئن إلى ذلك القول منه طمأنينتها إذا ائتمر وانتهى ، بل يعود من الفعل إلى القول مايقدح فيه على الجملة : إما من تطريق احتمال إلى القول ، وإما من تطريق

وقوله (والذى وضع) لعل الأصل (والذى وضح) أى الذى استبان بهذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الغسل . وكلمة (وضح) ذكرها شارح المنهاج فى مبحث البيان والاجمال

(١) زاده ليشمل المخصص والمقيد . ولذلك قال (وبالجملة)

(٢) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والاشخاص الذين يقع فى أنفسهم أحدها . وستأتى بعد فى كلامه : من تكذيب القائل . أو وجود ريبة وشك فى صدقه ، أو احتمال ان قوله لا يؤخذ على ظاهره ، أو ان دليله ليس كما ينبغى وإلا لما ساغ لنفسه تركه

(٣) لأن فعل مايشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون الى ان هذا العالم بصدد أن يفعله . فلذلك زاده المؤلف هنا . وليس فى الواجب مثله فقوله بعد (ثم فعله) أى أو دار حوله

تكذيب إلى القائل ، أو استرابة فى بعض مآخذ القول ، مع أن التأسى فى الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظَّم فى دين أو دنيا كالمغروز فى الجبلة ، كما هو معلوم بالعيان ، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالتبع للفعل ، فعلى حسب مايكون القائل فى موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسى به ، أو عدم ذلك

ولذلك كان الانبياء عليهم السلام فى الرتبة القصوى من هذا المعنى . وكان المتبعون لهم أشد اتباعا ، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون ، مع[1] ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة ، ومن جملتها مانحن فيه ، فإن شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه . فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناوَل سم فلا تقربه ، ثم أخذ فى تناوله دونك ، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعلة بك ، ومثلُها به ، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه ، دل هذا كله على خلل فى الإخبار أو فى فهم الخبر ، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله ، وقد قال تعالى : (أتأمُرُونَ الناسَ بالبرِّ وتنسوْنَ أنفُسكم) الآية[2] وقال تعالى : (يأيها الذين آمنوا لِمَ تقولونَ مالا تفعلون) الآية ! ويخدم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد ، فقد قال تعالى : (رجالٌ صدَقوا ماعاهدُوا الله عليه) وقال فى ضده : (لَئنْ آتانا من فضله لنصدَّقَنَّ — إلى قوله : وبما كانُوا يكذِبون) فاعتبر فى الصدق — كما ترى — مطابقة الفعل القول ، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإنما يريد على كل مكلف ، وأنا منهم ، فإن وافق صدق ، وإن خالف كذب

---

(١) أى فتطريق التكذيب لايتأتى بالنسبة لهم . وكذا الاسترابة فى مأخذ القول . فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره ، كما سيأتى فى مثالى التحلل من العمرة . والافطار فى السفر

(٢) فقوله (أفلا تعقلون) إما محذوف المفعول ، أى الا تدركون قبح الجمع بين المتنافيين ؟ فطلب البر والاحسان من الغير هو تحقيق لكونه برا وإحسانا وتسيانهم انفسهم منه ينافى كونه كذلك فى اعتقادهم أو أنه منزل منزلة اللازم اى أفقدتم العقل رأسا حتى يصدر منكم هذا ؟ وعلى كل فهو غاية التشنيع على ارتكابه .

ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب للناس فى بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله، فإنه وارث النبي ، والنبي كان مبينا بقوله وفعله ، فكذلك الوارث لابد أن يقوم مقام الموروث ، وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة ، ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله ، فكذلك الوارث ، فان كان فى التحفظ فى الفعل كما فى التحفظ فى القول فهو ذلك ، وصار من اتبعه على هدى ، وإن كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على خلاف الهدى ، لكن بسببه . وكان الصحابة رضى الله عنهم ربما توقفوا عن الفعل الذى أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو ، حرصاً منهم على أن يكونوا متبعين لفعله وإن تقدم لهم بقوله ، لاحتمال أن يكون تركه أرجح ، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له ، حتى إذا فعله اتبعوه فى فعله ؛ كما فى التحلل من العمرة ، والإفطار فى السفر ، هذا وكلّ صحيح ، فما ظنك بمن ليس بمعصوم من العلماء ؟ فهو أولى بأن يبين قوله بفعله ، ويحافظ فيه على نفسه وعلى كل من اقتدى به

ولا يقال : إن النبى صلى الله عليه وسلم معصوم ، فلا يتطرق إلى فعله أوتركه المبيّن خلل ، بخلاف من ليس بمعصوم

لأنا نقول : إن اعتبر هذا الاحتمال فى ترك الاقتداء بالفعل ، فليعتبر فى ترك اتباع القول . وإذ ذاك يقع فى الرتبة فساد لا يصلح ، وخرق لايرقع ، فلا بد أن يجرى الفعل مجرى القول . ولهذا تستعظم شرعا زلة العالم، وتصير صغيرته كبيرة ، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية فى العادة على مجرى الاقتداء . فاذا زل حملت زلته عنه ، قولا كانت أو فعلا ؛ لأنه موضوع منارا يهتدى به . فإن علم كون زلته زلة صغرت فى أعين الناس ؛ وجسر عليها الناس تأسيا به ، وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يعلموها هم ، تحسينا للظن به : وإن جهل كونها زلة فأحرى أن تحمل عنه محمل المشروع ؛ وذلك كله راجع عليه

وقد جاء فى الحديث « إنّى لأخافُ على أمّتى مِن بَعدِى مِن أعمالٍ ثلاثة . قالوا : وما هِيَ يا رسول الله ؟ قال : أخاف عليهم مِن زَلَّةِ العالِمِ ، ومن حُكمٍ جائرٍ ، ومن هوًى مُتَّبع »[(١)] وقال عمر بن الخطاب : ثلاثٌ يهدِمْنَ الدين : زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون . ونحوه عن أبى الدرداء ولم يذكر فيه الأئمة المضلين وعن معاذ بن جبل : يا معشر العرب ! كيف تصنعون بثلاث : دنيا تقطع أعناقكم ، وزلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ومثله عن سلمان أيضاً . وشبّه العلماء زلةَ العالم بكسر السفينة ؛ لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير . وعن ابن عباس : ويلٌ للأتباع من عثرات العالم . قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ، ثم يجد[(٢)] من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ذلك ، ثم يمضى الأتباع .

وهذه الأمور حقيق أن تهدم الدين ؛ أما زلة العالم فكما تقدم ، ومثال كسر السفينة واقع فيها ، وأما الحكم الجائر فظاهر أيضاً ، وأما الهوى المتبع فهو أصل ذلك كله ، وأما الجدال بالقرآن فإنه — من اللَّسِن الألَدّ — من أعظم الفتن ؛ لأن القرآن مهيب[(٣)] جداً ، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقا ، وصار مظنة للاتّباع على تأويل ذلك المجادل . ولذلك كان الخوارج فتنة على الأمة ، إلا من ثبّت الله ؛ لأنهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة ، ووثقوا تأويلاتهم بموافقة العقل لها ، فصاروا فتنة على الناس . وكذلك الأئمة المضلون ؛ لأنهم — بما ملكوا

---

(١) (إنى أخاف على أمتى من ثلاث : من زلة عالم ، ومن هوى متبع ، ومن حكم جائر) رواه البزار والطبرانى من طريق كثير بن عبد الله ، وهو واه . وقد حسنها الترمذى فى مواضع وصححها فى موضع ، فأنكر عليه . واحتج بها ابن خزيمة فى صحيحه (ترغيب)

(٢) ومن ذلك كان مالك يكره كتابة العلم عنه ، أى الفروع خشية أن ينشر عنه فى الآفاق ، وقد يرجع عنه

(٣) فتتقى مخالفته ولو على الوجه الذى يزينه المنافق بسلاطة لسانه

من السلطنة على الخلق — قدروا على رد الحق باطلا والباطل حقا ، وأماتوا سنة الله وأحيوا سنن الشيطان . وأما الدنيا فمعلوم فتنتها للخلق

فالحاصل أن الأفعال أقوى فى التأسى والبيان اذا جامعت الأقوال ، من انفراد الأقوال ، فاعتبارها فى نفسها لمن قام فى مقام الاقتداء أكيد لازم [1] بل يقال اذا اعتبر هذا المعنى فى كل من هو فى مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرض عليه تفقد جميع أقواله وأعماله . ولافرق فى هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع ، فإن له فى أفعاله وأقواله اعتبارين :

« أحدهما » من حيث إنه واحد من المكلفين ، فمن هذه الجهة يتفصل الأمر فى حقه الى الأحكام الخمسة .

« والثانى » من حيث صار فعله وقوله وأحواله بيانا وتقريراً لما شرع الله عز وجل اذ انتصب فى هذا المقام ، فالأقوال كلها والأفعال فى حقه إما واجب وإما محرم ، ولا ثالث لهما ؛ لأنه من هذه الجهة مبيّن ، والبيان واجب لاغير . فإذا كان مما يُفعل [2] أو يقال كان واجب الفعل على الجملة ، وإن كان مما لايفعل فواجب الترك ، حسبما يتقرر بعد بحول الله ، وذلك هو تحريم الفعل .

لكن هذا بالنسبة الى المقتدى به إنما يتعين حيث توجد مظنة البيان ، إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك ، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم ، أو مظنة اعتقاد خلافه

(فالمطلوب فعله) بيانه بالفعل ، أوالقول الذى يوافق الفعل ، ان كان واجباً ؛ وكذلك ان كان مندوباً مجهول الحكم ، فإن كان مندوباً مظنةً لاعتقاد الوجوب

---

(١) ترق على ما فرض فيه الكلام أولا من الواجب والحرام إلى التعميم فى الأحكام الخمسة . ومن خصوص البيان بالأفعال إلى البيان مطلقا بالأقوال والأفعال

(٢) أى مأذونا فيه بأقسامه الثلاثة ، حتى المباح يصير فى حقه واجبا . ومثله يقال فيما لايفعل بقسميه

فبيانه بالترك ، أو بالقول الذى يجتمع اليه الترك ؛ كما فعل فى ترك الأضحية ، وترك [1] صيام الست من شوال ، وأشباه ذلك . و إن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك [2] فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة ؛ كما فى السنن والمندوبات التى تنوسيت فى هذه الأزمنة

(والمطلوب تركه) بيانه بالترك ، أو القول الذى يساعده الترك إن كان حراماً و إن كان مكروهاً فكذلك إن كان مجهول الحكم ، فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجيح بيانه بالفعل تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقر به وقد قال [3] الله تعالى : ﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ﴾ وقال [4] : ﴿ فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها ﴾ الآية ! وفى حديث الصبح جنبا قوله : « وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام [5] » وفى حديث أبى بكر ابن عبد الرحمن من قول عائشة [6] يا عبد الرحمن « أترغب عما كان رسول الله يصنع ؟ » قال عبد الرحمن : لا والله . قالت عائشة : فأشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ، ثم يصوم ذلك اليوم . وفى حديث أم سلمة : « ألا أخبرتيها أنى أفعل ذلك [7] » الى آخر الحديث ، وروى اسمعيل القاضى عن زياد بن حصين عن أبيه ، قال رأيت ابن

---

(١) خشية اعتقاد وجوبها ملحقة برمضان ، أو اعتقاد أنها نافلة مكملة له كالنوافل البعدية فى الصلاة ، كما روى عن مالك فيها

(٢) أى لإهماله وعدم العناية به مع معرفتهم له . فبيانه بالفعل أى بقدر ما تزول الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه

(٣) و (٤) الآيتان باجتماعهما ، الأولى بعمومها فى طلب الاقتداء ، والثانية فى هذا الفعل الخاص تفيدان جواز تزوج الرجل بزوجة متبناه ، وهذا كان مظنة إعتقاد التحريم أو وجود الاعتقاد فعلا . وتقدم لنا أنه بيان بالفعل والقول معاً

(٥) (فاغتسل وأصوم) رواه مالك وأبو داود

(٦) أخرجه مالك

(٧) تقدم (ج ٣ — ص ٣٠٩)

عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:

وهُنّ يمشين بِنا هَمِيسا إن تَصدُقِ الطيرُ نفعل لميسا

قال فذكر الجماع باسمه، فلم يَكْنِ عنه. قال فقلت: يا ابن عباس. أتتكلم بالرفث وأنت محرم؟ فقال: إنما الرفث ما روجع به النساء. كأنه رأى مظنة هذا الاعتقاد فنفاه بذلك القول، بيانا لقوله تعالى: (فلا رفث ولا فسوق). الآية، وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة. وإن كان مظنةً لاعتقاد الطلب أو مظنةً لأن يثابر على فعله فبيانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل، أو كان له أصل لكن فى الإباحة أو فى نفى الحرج فى الفعل؛ كما فى سجود [1] الشكر عند مالك وكما فى غسل اليدين قبل الطعام، حسبما بينه مالك فى مسألة عبد الملك بن صالح وستأتى [2] إن شاء الله.

وعلى الجملة فالمراعى ههنا [3] مواضع طلب البيان الشافى، المخرِج عن الاطراف والانحرافات، الرادّ الى الصراط المستقيم. ومن تأمل سير السلف الصالح فى هذا المعنى تبين ماتقرر بحول الله. ولابد من بيان هذه الجملة بالنسبة الى الأحكام الخمسة أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان

﴿ المسألة السادسة ﴾

(المندوب) من حقيقة استقراره مندوبا أن لايسوَّى بينه وبين الواجب، لافى القول ولا فى الفعل، كما لايسوى بينهما فى الاعتقاد، فإن سوى بينهما فى القول أو الفعل فعلى وجه لايخل بالاعتقاد. وبيان ذلك بأمور:

---

(١) تقدم إنكار مالك لاصله وإنكاره ماروى عن أبى بكر فيه

(٢) فى المسألة السابعة

(٣) أى فى التفاصيل السابقة. من ترك الفعل جملة، أو الفعل على الدوام وهكذا، إنما هو فى المواطن التى يطلب فيها البيان الشافى. أما المواطن الاخرى فيكفى فيها القول مثلا

(أحدها) أن التسوية فى الاعتقاد باطلة باتفاق ، بمعنى أن يعتقد فيما ليس بواجب أنه واجب ، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة الى مطلق [1] التسوية وجب أن يفرق بينهما ، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولى والفعل المقصود به التفرقة وهو ترك الالتزام فى المندوب ، الذى هو من خاصة كونه مندوبا

(والثانى) أن النبى صلى الله عليه وسلم بُعث هاديا ومبيناً للناس ما نزل اليهم وقد كان من شأنه ذلك [2] فى مسائل كثيرة ؛ كنهيه [3] عن إفراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام، وقوله: «لا يجعلْ أحدُكم للشيطان حظاً فى صلاته [4] » بيّنه حديث ابن عمر ، قال واسع بن حبان انصرفتُ من قِبَل شِقى الأيسر ، فقال لى عبد الله ابن عمر ، ما منعك أن تنصرف عن يمينك ؟ قلت : رأيتك فانصرفت اليك قال : أصبت ! إنّ قائلا يقول : انصرف عن يمينك ! وأنا أقول : انصرف كيف شئت ، عن يمينك وعن يسارك . وفى بعض الأحاديث — بعد ما قرر حكما غير واجب — : « من فعل فقد أحسن ، ومن لا فلا حرَج [5] » وقال الاعرابى هل علىّ غيرهن ؟ قال : « لا ، إلا أن تطوّع [6] » وقال — لما سُئل عن تقديم

---

(١) أى التسوية المطلقة ، أى التامة التى يدخل فيها المساواة فى الاعتقاد . أما التسوية فى القول والفعل فقط فجعلها صحيحة ، إذا كانت على وجه لايخل بالاعتقاد فى المندوب بجعله واجبا لـكنه قال فى صدر المسألة إن التسوية بين المندوب والواجب ليست من حق المندوب لا فى القول ولا فى الفعل أيضا فيؤخذ من آخر الكلام بيان معنى صدره وأن كونها ليست من حقه لا يقتضى بطلانها مطلقا

(٢) أى البيان بالقول كما فى المسلك الأول ، وبالفعل كما فى المسلك الثانى

(٣) روى مسلم (لاتخصوا ليله الجمعة بقيام من بين الليالى ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام ، إلا أن يكون فى صوم يصومه احدكم)

(٤) رواه فى التيسير عن الخمسة إلا الترمذى عن عبد الله بن مسعود وبقيته (يرى ان حقا عليه ألا ينصرف إلا عن يمينه . لقد رأيت رسول الله صلى غليه وسلم كثيرا ينصرف عن يساره) وهو بين بنفسه وحديث ابن عمر بعده زاده بيانا

(٥) جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٦) الاستثناء منقطع والحديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

بعض أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيره بواجب —: «لاحرج» قال الراوى فما سئل يومئذ عن شيء قدم أو أخر إلا قال: «افعَل ولاحرج[1]» مع أن تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب، لـكن لا على الوجوب. ونهى[2] عليه الصلاة والسلام عن أن يتقدم[3] رمضان بيوم أو يومين؛ وحرم[4] صيام يوم العيد، ونهى[5] عن التبتل[6] مع قوله تعالى: (وتبتَّل اليه تبْتيلا) ونهى[7] عن الوصال وقال: «خذوا من العمل ما تُطيقون» مع أن الاستكثار من الحسنات خير، الى غير ذلك من الأمور التى بينها بقوله وفعله وإقراره مماخلافه مطلوب،

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الترمذى

(٢) و (٣) تقدما (ج ٣ — ص ١٩٣)

(٤) قال فى الاعتصام فى الجزء الثانى إن ذلك النهى علله العلماء بخوف أن يعد ذلك من رمضان، يعنى فيحسب واجبا وأصله تطوع مندوب. ومثله يقال فى نهيه عن إفراد يوم الجمعة بصيام أوليلته بقيام. وقد جعله هناك من باب مايصير الوصف عرضة لأن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها، قال فهذا القسم ينظر فيه من جهة النهى عن الذرائع. وقوله (وحرم صيام يوم العيد) لايظهر وجه اندراجه هنا، لأنه منهى عنه نهى استقلال

(٥) (نهى عن التبتل) أخرجه أحمد والشيخان عن سعد. وأخرجه أحمد والترمذى والنسائى وابن ماجة عن سمرة

(٦) وهو الانقطاع الصرف عن شئون هذه الحياة كرهبانية النصارى. أما التبتل فى الآية فبمعنى الاخلاص فى العبادة أو نحوه. والمقام مستوفى فى كتاب الاعتصام فى الجزء الثانى. وهذا ومابعده لم يتبين فيه معنى الذريعة الى اعتقاد الوجوب ولذلك قال (مع أن الاستكثار من الحسنات خير). وقال صلى الله عليه وسلم فى فى رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه (فمن رغب عن سنتى فليس منى). ويؤخذ منه أنه ليس بمشروع، فضلا عن كونه مندوبا يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد الوجوب، كما هو أصل الموضوع. فقوله (مما خلافه مطلوب) لا يظهر فى التبتل ولا يظهر فى الوصال أيضا

(٧) رواه أحمد والشيخان

ولكن تركه وبيَّنه خوفا أن يصير من قبيل آخر فى الاعتقاد

ومسلك آخر ، وهو أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . قالت عائشة : «وما سبح النبي صلى الله عليه وسلم سُبحة الضحى قط ، وإنى لأستحبها [١] وقد قام [٢] ليالى من رمضان فى المسجد ، فاجتمع اليه ناس يصلون بصلاته ، ثم كثروا فترك ذلك ، وعلّل بخشية الفرض . ويحتمل وجهين : أحدهما أن يفرض بالوحى وعلى هذا جمهور الناس . والثانى فى معناه ، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا داوم عليها الوجوب ، وهو تأويل متمكن [٣]

(والثالث) أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط فى الدين ، لمّا فهموا هذا الأصل من الشريعة ؛ وكانوا أئمة يقتدى بهم ، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ، ليبينوا أن تركها غير قادح وإن كانت مطلوبة ، فمن ذلك ترك عثمان القصر فى السفر فى خلافته ، وقال إنى إمام الناس ، فنظر الى الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين ، فيقولون هكذا فرضت . وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب [٤] . وقال حذيفة

(١) وفى رواية: وإنى لأسبحها كما تقدم (ج ٣ — ص ٦٠) ومعنى قولها (ماسبح) أنى ما رأيته سبح كما فى الرواية الأخرى . وقد روى فى الصحيح أن معاذة سألت عائشة : كم كان يصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الضحى ؟ قالت أربع ركعات ، ويزيد ما شاء الله . وجمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرؤية

(٢) مضمون حديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٣) يريد أنه قوى وحال محله متمكن فيه وبه يستغنى عن الوجه الأول الذى أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف . قال القاضى أبو الطيب : يحتمل أن يكون أوحى اليه أنه إن داوم معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم . فالمؤلف يرى قوة هذا الوجه ، وينبنى عليه استدلاله ، ولا يريد أنه ممكن كما قال بعضهم ، لأن مجرد الأمكان الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله

(٤) أى سنة وليس واجبا كما هو مذهب الحنفية ، ولا هو رخصة بمعنى لا حرج فى فعله . وبهذا يتم استدلاله على الموضوع

ابن أسيد : شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يُضحِّيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة وقال بلال : لا أبالى أن أضحى بكبش أو بديك. وعن ابن عباس أنه كان يشترى لحماً بدرهمين يوم الأضحى ، ويقول لعكرمة : من سألك فقل هذه أضحية ابن عباس ، وكان غنيا . وقال بعضهم [1] إنى لأترك أضحيتى وإنى لمن أيسركم ، مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة ، وقال أبو أيوب الأنصارى : كنا نضحى عن النساء وأهلينا ، فلما تباهى الناس بذلك تركناها ولا خلاف فى أن الأضحية مطلوبة. وقال ابن عمر فى صلاة الضحى إنها بدعة ، وحمل على أحد وجهين : إما أنهم كانوا يصلونها جماعة ، وإما أفذاذاً على هيئة النوافل فى أعقاب الفرائض . وقد مُنع النساء المساجد مع ما فى الحديث من قوله [2] : «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» لما [3] أحدثن فى خروجهن ولما يخاف فيهن

(والرابع) أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وان اختلفوا فى التفاصيل ، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال ، وذلك للعلة المتقدمة ، مع أن الترغيب فى صيامها ثابت صحيح ، لئلا يعتقد ضمها الى رمضان . قال القرافى : وقد وقع [4] ذلك للعجم . وقال الشافعى فى الأضحية بنحو من ذلك حيث استدل [5] على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليلهم . والمنقول عن مالك من هذا كثير ، وسد الذريعة أصلٌ عنده متبع ، مطرد فى العادات

---

(١) هو ابن مسعود رضى الله عنه

(٢) رواه أحمد ومسلم عن ابن عمر

(٣) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب ، ولا لبيان أن تركها ليس بقادح وإن كانت مطلوبة بل لهذين المعنيين اللذين ذكرهما . وحينئذ فما وجه إدراج هذا فى المقام

(٤) فلينظر هذا الشوكانى الذى شنع على الأئمة لقولهم بالكراهة خشية هذا المحظور

(٥) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليلهم . فهو قد سلم أن الترك للعلة التى هى خوف مظنة الوجوب ، فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكراهتها إذا وجدت العلة . فلذا قال المؤلف (بنحو من ذلك)

والعبادات . فبمجموع هذه الأدلة نقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب اذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً ، ومطلوب من كل من يقتدى به قطعاً[١] كما يقطع بالقصد الى الفرق بينهما اعتقادا

فصل

والتفرقة بينهما تحصل بأمور : منها بيان القول إن اكتفى به ، و إلا فالفعل بل هو فى هذا النمط مقصود ، وقد يكون فى سوابق الشىء المندوب وفى قرائنه وفى لواحقه[٢] وأمثلة ذلك ظاهرة مما تقدم وأشباهه. وأكثر ما يحصل الفرق فى الكيفيات العديمة النص ، وأما المنصوصة فلا كلام فيها . فالفعل أقوى إذاً فى هذا المعنى ، لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه

فصل

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لايسوى بينه و بين الواجب فى الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لايسوى بينه و بين بعض المباحات فى الترك المطلق من غير بيان ، فانه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم ولم يفهم كون المندوب مندوباً ، هذا وجه

ووجه آخر وهو أن فى ترك المندوب إخلالا بأمر كلى فيه ، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل ، فيؤدى تركه مطلقا الى الإخلال بالواجب ، بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به ، وهذا مطلوب ممن يقتدى به ، كما كان شأن السلف الصالح

---

(١) ينزل معناه على مقتضى قوله فى صدر المسألة (فان سوى بينهما فى القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد) وذلك باخفائه عن العامة من المقتدى به مثلا

(٢) فى ترك القيام فى رمضان بعد حصوله ليالى بيان باللواحق . وفى استخفائه بصلاة الضحى حتى لم تره السيدة عائشة بيان بالمقارن

وفى الحديث الحسن عن أنس قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا بُنيَّ إن قدرتَ أن تُصبحَ وليس فى قلبِكَ غِشٌ لأحدٍ فافعلْ ثم قال لى : يا بُنَيَّ وذلك مِن سُنَّتى ، ومن أحيا سنتى فقد أحبَّنى ، ومن أحبَّنى كان مَعِى فى الجنة » [1] فجعل العمل بالسنة إحياء لها ، فليس بيانها مختصاً بالقول . وقد قال مالك فى نزول الحاج بالمحصب من مكة ، وهو الأبطح : استحب للأئمة ولمن يقتدى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به ؛ فإن ذلك من حقهم ، لأن ذلك أمر قد فعله النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء ، فيتعين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل العلم إحياء سننه ، والقيام به لئلا يترك هذا الفعل جملة ويكون [2] للنزول بهذا الموضع حكم النزول بسائر المواضع ، لا فضيلة للنزول به ، بل لا يجوز النزول به على وجه القربة . هكذا نقل الباجى . وظاهرٌ من مذهب مالك أن المندوب لا بد من التفرقة بينه وبين ماليس بمندوب ، وذلك بفعله وإظهاره

وقال بعضهم فى حديث عمر — « بل أغسِلُ ما رأيتُ ، وأنضح مالم أر — : » فى هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة ، وأنه موضع للقدوة ، يعنى فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه فى ذلك الفعل ، وصار ذلك أصلاً فى التوسعة على الناس فى ترك تكلف ثوب آخر للصلاة ، وفى تأخير الصلاة لأجل غسل الثوب . وفى [3] الحديث : واعجبا لك يا ابن العاصى ! لئن كنت تجد ثياباً أفكلُّ الناس يجد ثياباً ! والله لو فعلتها لكانت سنة . الحديث ! ولمكان هذا ونحوه اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيدُه [4] ؛ ففى العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز

---

(١) رواه الترمذى ، وقال : حديث حسن غريب

(٢) أى ينسى حتى يصير هكذا فى اعتقاد الناس

(٣) لو قال (ولذلك فى الحديث واعجبا الخ) لكان أجود سبكا ، وأظهر فى ضم أجزاء الحديث بعضها لبعض

(٤) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبد العزيز لأمه

أخرت الصلاة شيئاً فقال : إن ثيابى غُسلت . قال ابن رشد : يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لزهده فى الدنيا ، أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله ، ليقتدى به فى ذلك ، ائتساء بعمر بن الخطاب . فقد كان أَتبعَ الناسِ لسيرته وهديه فى جميع الأحوال

ومما نحن فيه ما قال الماوردى فيمن صار ترك الصلاة فى الجماعة له إلفاً وعادة، وخيف أن يتعدى الى غيره فى الاقتداء به، أن للحاكم أن يزجره . واستشهد على ذلك بقول النبى صلى الله عليه وسلم : « لقد هممتُ أن آمُرَ أصحابى أن يَجمَعوا حَطباً » الحديث [1] ! وقال أيضاً فيما اذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة الى آخر وقتها إن له أن ينهاهم ؛ قال لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفضٍ بالصغير الناشىء الى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه . وأشار الى نحو هذا فى مسائل أخر ، وحكى قولين فى مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية فى إقامة الجمعة بجماعة اختلف فى انعقاد الجمعة بهم فى بعض وجوهها ، وذلك إذا كان هو يرى إقامتها وهم لا يرونها . ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة ، لئلا ينشأ الصغير على تركها ، فيظن أنها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه . وهذا الباب يتسع ؛ ومما يجرى مجراه فى تقوية اعتبار البيان فى هذه المسائل وأشباهها مما ذكر أو لم يذكر قصةُ عمر ابن عبد العزيز مع عروة بن عياض ، حين نكَت بالخيزرانة بين عينيه ثم قال : هذه غرّتنى منك — لسجدته التى بين عينيه — ولولا أنى أخاف أن تكون سنة من بعدى لأمرتُ بموضع السجود فقوّر

وقد عوّل العلماء على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد ؛ وهو راجع الى سد الذرائع الذى اتفق العلماء على إعماله فى الجملة وإن اختلفوا فى التفاصيل؛ كقوله تعالى : (يا أيُّها الذين آمَنوا لا تقولُوا راعِنَا ، وقولوا انْظُرْنَا ، واسْمَعُوا) وقوله :

---

(١) فى صلاة الجماعة . أخرجه فى التيسير عن الستة وأنه عزم أن يحرق على من لم يشهدوا صلاة الجماعة بيوتهم . وسيأتى له أن ذلك كان خاصا بالمنافقين لبيان ابن مسعود الآتى فى المسألة الثانية من الكتاب العزيز

(ولا تَسُبُّوا الذين يَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ فيسُبُّوا اللهَ عَدْواً بغيرِ عِلْم) وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لئلا يكون ذريعة الى إفطار الفساق محتجين بما احتج به . وقال بمثله فيمن شهد عليه شاهدا زور بأنه طلق امرأته ثلاثاً ، ولم يفعل فمنعه من وطئها الا أن يخفى ذلك عن الناس . وراعى زياد مثل هذا فى صلاة الناس فى جامع البصرة والكوفة ؛ فإنهم إذا صلَّوا فى صحنه ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب ، فأمر بإلقاء الحصى فى صحن المسجد ، وقال : لست آمنُ أن يطول الزمان فيظنَّ الصغيرُ إذا نشأ أن مسحَ الجبهة من أثر السجود سنةٌ فى الصلاة . ومسألة مالك مع أبى جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فنهاه مالك عن ذلك من هذا [1] القبيل أيضاً . ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور ، فقال له انظرْ ما يقول هؤلاء ، يقولون: اخلع نفسك أو نقتلك! قال له : أمخلَّدٌ أنت فى الدنيا ؟ قال : لا. قال هل يملكون لك جنة أو نارا ؟ قال : لا . قال : فلا تخلعْ قميص الله عليك فتكون سنة ، كلَّما كره قوم خليفتهم خلعوه أو قتلوه . ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبنى البيت على ما بناه ابن الزبير على قواعد ابراهيم شاور مالكا فى ذلك ، فقال له مالك : أنشُدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك بعدك ، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيَّره ، فتذهب هيبته من قلوب الناس ، فصرفه عن رأيه فيه ، لما ذكر من أنها تصير سنة متبعة باجتهاد أو غيره ، فلا يثبت على حال

﴿ المسألة السابعة ﴾

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوَّى [2] بينها وبين المندوبات

---

(١) لأنه إذا تطاول الزمان على الاقتصار عليه فى العمل يظن الناس أنه لا يصح العمل بغيره من الأحاديث والسنن

(٢) أى فى الفعل والقول . بل يفرق بهما أو بأحدهما ، كما سيأتى أنه وإن داوم على ترك أكل الضب والفوم إلا انه بين حكمهما ؛ ببيان سبب امتناعه عن تعاطيهما

ولا المكروهات [١] ؛ فإنها إن سوى بينها و بين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير [٢] ذلك توهمت مندوبات ؛ كما تقدم فى مسح الجباه بأثر الرفع من السجود ، ومسألة عمر بن الخطاب فى غسل ثوبه من الاحتلام وترك الاستبدال به . وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة ، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام ، فقال : ابدءوا بأبى عبد الله. فقال مالك : إن أبا عبد الله — يعنى نفسه — لا يغسلُ يده . فقال لم ؟ قال : « ليس هو الذى أدركت عليه أهل العلم ببلدنا ، إنما هو من رأى الأعاجم ، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه » . فقال له عبد الملك : أتركُ يا أبا عبدالله ؟ قال: إى والله ! فما عاد الى ذلك ابن صالح .قال مالك : ولا نأمر الرجل أن لا يغسل يده ، ولكن إذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا ؛ أميتوا سنة العجم ، وأحيُوا سنة العرب ؛ أما سمعتَ قول عمر : تمعْدَدوا ، واخشَوشِنُوا ، وامشوا حفاة ، و إيا كم وزِيَّ العجم

وهكذا إن سوى فى الترك بينها و بين المكروهات ربما توهمت مكروهات ؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضب ويقول : « لم يكن بأرض قومى ، فأجِدُنى أعافُه » [٣] وأُكل على مائدته ، فظهر حكمه . وقدم اليه طعام فيه ثوم لم يأكل منه ، قال له أبو أيوب — وهو الذى بعث به اليه — : يا رسول الله أحرام هو ؟ قال : « لا . ولكنى أكرهه من أجل ريحه [٤] » وفى رواية أنه قال لأصحابه :

---

(١) واقتصر عليهما لأنه لا يرتقى الوهم فى المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات ، بخلاف المكروهات كما يأتى بعد

(٢) عطف على قوله (بالدوام) فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر يثوبه فى هذا المقام وهو يظن الاستنان ترك لما فيه تسوية للمباح بالمسنون

(٣) أخرجه الستة إلا الترمذى

(٤) رواه الترمذى . وقال حسن صحيح

« كلوا فإنى لست كأحدكم ، إنى أخاف أن أوذى صاحبى[(١)] » وروى فى الحديث[(٢)] أن سودة بنت زمعة خشيت أن يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : لا تطلقنى ، وأمسكنى ، واجعل يومى لعائشة · ففعل ، فنزلت : (فلا جُناحَ عليهما أن يصّالحا بينهما صلحاً) الآية ! فكان هذا تأديباً و بياناً بالقول والفعل لأمر[(٣)] ربما استقبح بمجرى العادة ، حتى يصير كالمكروه ، وليس بمكروه . والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات.

﴿ المسألة الثامنة ﴾

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يسوى بينها و بين المحرمات ولا بينها و بين المباحات.

أما الأول فلأنها اذا أجريت ذلك المجرى توهمت محرمات ، وربما طال العهد فيصير الترك واجباً[(٤)] عند من لا يعلم ·

ولا يقال : إن فى بيان ذلك ارتكابا للمكروه ، وهو منهى عنه

لأنا نقول : البيان آكد ، وقد يرتكب النهى الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة · ألا ترى الى كيفية تقرير الحكم[(٥)] على الزانى ، وما جاء فى الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام له : « أَنِكْتَهَا » [(٦)] هكذا من غير كناية ! مع أن ذكر

---

(١) رواه الترمذى وقال : حسن غريب

(٢) رواه فى التيسير عن الشيخين وقد رواه أيضا الترمذى وقال حسن صحيح غريب

(٣) هو النزول عن حق المرأة فى القسم لزوجة اخرى فبين بهذا جوازه ولو لم يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جريا على العادة كراهته شرعا

(٤) وتقدم انه إذا أدى الفعل أو الترك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب وجب البيان بالقول أو الفعل.

(٥) لوقال (تقرير الزانى) لكان اخصر وأوضح

(٦) الحديث فى أبى داود

اللفظ فى غير معرض البيان مكروه أو ممنوع ؛ غير أن التصريح هنا آكد ؛ فاغتفر لما يترتب عليه ؛ فكذلك هنا . ألا ترى الى إخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى التقاء[١] الختانين ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبرتيها أني أفعلُ ذلك » مع أن ذكر مثل هذا فى غير محل البيان منهى عنه . وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس فى ارتجازه وهو محرم بقوله : إن تصدق الطيرُ نَنِكْ لميسا . فمثل هذا لا حرج[٢] فيه

وأما الثانى فلأنها إذا عمل بها دائما وترك اتقاؤها توهمت مباحات ، فينقلب حكمها عند من لا يعلم . وبيان ذلك يكون بالتغيير والزجر ، على ما يليق[٣] به فى الإنكار ، ولا سيما المكروهات التى هى عرضة لأن تتخذ سننا ، وذلك المكروهات[٤] المفعولة فى المساجد ، وفى مواطن الاجتماعات الإسلامية ، والمحاضر الجمهورية . ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً من هذه المكروهات ، بل ومن المباحات[٥] ؛ كما أمر بتاديب من وضع رداءه أمامه من الحر ، وما أشبه ذلك

فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية

منها أنه لا ينبغى لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندبية أن يواظب

---

(١) تقدم لنا ذكر الحديث عن عائشة . أما قوله عليه الصلاة والسلام (ألا أخبرتيها أنى افعل ذلك) فتقدم له آنفا انه نسبه إلى ام سلمة فى الاصباح جنبا فى الصوم لا فى الغسل من الجنابة كما هو حديث الختانين ، خلافا لما يوهمه كلامه هنا أنه متصل بحديث عائشة

(٢) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرمات كما هو أصل المسألة

(٣) فالزجر عن المكروه لايبلغ به مبلغ الزجر عن الحرام

(٤) فى الجزء الثانى من الاعتصام شىء كثير من امثلتها

(٥) أى التى يتوهم أنها قربه

عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب ، إذا كان منظورا اليه مرموقا ، أو مظنة لذلك : بل الذى ينبغى له أن يدعها فى بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة ، لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه فى أوقاته ، بحيث لا يتخلف عنه ، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام . فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التى للواجب ، فحمله على الوجوب ، ثم استمرّ على ذلك فضلّ

وكذلك إذا كانت العبادة تتأتى على كيفيات يفهم من بعضها فى تلك العبادة مالا يفهم منها على الكيفية الأخرى ، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران مالا يفهم دونه ، أو كان المباح يتأتى فعله على وجوه فيثابر فيه على وجه واحد تحريا له ويترك ما سواه ، أو يترك بعض المباحات جملة من غير سبب ظاهر ، بحيث يفهم عنه فى الترك أنه مشروع

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس، قرأها فى كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود، فلم يسجدها ، وقال: إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء . وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال : أيحب أن يذبح ؟ إنكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء . ونقل عن عمر أنه قال : لانبالى أبدأنا بأيماننا أم بأيسارنا . يعنى فى الوضوء . مع أن المستحب التيامن فى الشأن كله

ومثال العبادات المؤداة على كيفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكارُ مالك لعدم [1] تحريك الرجلين فى القيام للصلاة

ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة حكاية الماوردى فى مسح الوجه عند القيام من السجود ، وحديث عمر مع عمرو: لو فعلتها لكانت سنة ، بل أغسلُ ما رأيت وأنضحُ مالم أر

ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة

---

(١) قال ابن رشد كره مالك أن يقرنهما حتى لا يعتمد على احدهما دون الاخرى لان ذلك ليس من حدود الصلاة ، وهو من محدثات الامور

فى الوضوء قال : لا ، الوضوء مرتان مرتان ، أو ثلاث ثلاث ، مع أنه لم يحدّ فى الوضوء ولا فى الغسل إلا ما أسبغ . قال اللخمى : وهذا احتياط وحماية ؛ لأن العامى إذا رأى من يقتدى به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك ، وقد لا يُحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزئ الصلاة به . والأمثلة كثيرة

وهذا كله إنما هو فيما فعل بحضرة الناس ، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل ، وأما من فعله فى نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ماهو به فلا بأس ، كما قاله المتأخرون فى صيام ست من شوال أن من فعل ذلك فى نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس . وكذا قال مالك فى المرة الواحدة لا أحب ذلك إلا للعالم بالوضوء . وما ذكره اللخمى يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس . وهو جار على المذهب ؛ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت (١) . فأما إن أحب الالتزام وأن لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغى أن يكون ذلك بمرأى من الناس ، لأنه إن كان كذلك فربما عده العامى واجبا أو مطلوبا أو متأكد الطلب بحيث لا يترك ، ولا يكون كذلك شرعا ، فلا بد فى إظهاره من عدم التزامه فى بعض الأوقات ، ولا بد فى التزامه من عدم إظهاره كذلك فى بعض الأوقات . وذلك على الشرط (٢) المذكور فى أول كتاب الأدلة

ولا يقال إن هذا مضاد لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال ، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملا أثبته

---

(١) على التحديد بالعدد ، وأن المقصود الاسباغ

(٢) وهو المحافظة على قصد الشارع وانه لا بد من اعتبار الكلى والجزئى معا فى كل مسألة ، فلا تهمل القواعد الكلية ، كما لا تهمل الأدلة الجزئية إذا حصل تعارض ، بل يجرى الاعمال بالطريق المرسومة لذلك . وعلى هذا ففى مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها صلى الله عليه وسلم وواظب عليها ، وذلك كالاقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الاحرام والبدء بالسلام على اليمين وهكذا فهذه وامثالها لا بد من استثنائها من هذه القاعدة حتى لا تهمل هذه الأدلة الجزئية المتفق عليها . ولا يضر هذا فى تأصيل المسألة كما تقدم له فى كتاب الأدلة

لأنا نقول : كما يطلق الدوام على مالا يفارق ألبتة ؛ كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال . فإذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام ؛ كما لا نقول في الصحابة حين تركوا التضحية في بعض الأوقات إنهم غير مداومين عليها . فالدوام على الجملة لا يشترط في صحة إطلاقه عدم الترك رأساً ، وإنما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكثرية ، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل اطلاقا حقيقيا في اللغة

وإنما كانت الصوفية قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها ، حتى سوّت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل ، وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك ، وكان هذا النمط ديدنها لا سيما مع ترك أخذها بالرخص ، إذ من مذاهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور ، بنوا طريقهم بينهم وبين تلاميذهم على كتم[1] أسرارهم وعدم إظهارها ، والخلوة بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال المجاهدة ، خوفا من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم الى ظن ما ليس بواجب واجبا ، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوبا ، أو تعريضهم لسؤال القال[2] فيهم ، فلا عتب عليهم في ذلك ، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مَواجدهم ، لأنهم الى هذا الأصل[3] يستندون . ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل ، إما لحال غالبة ، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح . انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء ، وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه . وهذا كله محظور

(١) وبذلك كانوا جارين على مقتضى القواعد المتقدمة ، فلم يخالفوا الشريعة بعملهم .
(٢) صوابه (لسوء القال فيهم) وهو مصدر قال ، يغلب ذكره في الشر
(٣) وهو أن الالتزام للأعمال الندبية انما يمنع حيث أمكن الاقتداء فيما يفعل بحضرة الناس

﴿ المسألة التاسعة ﴾

الواجبات لا تستقر واجبات إلا اذا لم يسو بينها و بين غيرها من الأحكام فلا تترك ولا يسامح فى تركها ألبتة : كما أن المحرمات لاتستقر كذلك إلا اذا لم يسوّ بينها و بين غيرها من الأحكام ، فلا تفعل ولا يسامح فى فعلها ، وهذا ظاهر ولكنا نسير منه الى معنى آخر ، وذلك أن من الواجبات ما إذا تركت لم يترتب عليها حكم دنيوى ، وكذلك من المحرمات ما اذا فعلت لم يترتب عليها أيضا حكم فى الدنيا . ولا كلام فى مترتبات الآخرة ؛ لأن ذلك خارج عن تحكمات العباد

كما أن من الواجبات ما إذا تركت ، ومن المحرمات ما اذا فعلت ترتب عليها حكم دنيوى ، من عقوبة أو غيرها

فما ترتب عليه حكم يخالف مالم يترتب عليه حكم . فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يسوى بينه و بين الآخر ؛ لأن فى تغيير أحكامها تغييرها فى أنفسها . فكل ما يحذر فى عدم البيان فى الأحكام المتقدمة يحذر هنا ، لا فرق بين ذلك . والأدلة التى تقدمت هنالك يجرى مثلها هنا

ويتبين هذا الموضع أيضاً بأن يقال : إذا وضع الشارع حدًّا فى فعل مخالف فأقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعى مقرَّرا مبينا ؛ فإذا لم يقم فقد أقِر على غير ما أقره الشارع ، وغُيِّر الى الحكم المخالف الذى لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم ، ووقع بيانه مخالفاً ، فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قولَه فعلُه ، فيجرى فيه ما تقدم . فإذا رأى الجاهلُ ما جرى توهم الحكمَ الشرعى على خلاف ماهو عليه . فإذا قرر المنتصبُ الحكَمَ على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة ، وكذب الفعلُ القولَ ، كما تقدم بيانه ، وكل ذلك فساد ، و بهذا المثال يتبين أن وارث النبى يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها ، في أنفسها ، وفى لواحقها ، وسوابقها ، وقرائنها ، وسائر ما يتعلق بها شرعا ، حتى يكون دين الله بيناً عند الخاص والعام ، وإلا كان

من الذين قال الله تعالى فيهم : (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البيِّنات والهدى) الآية !

﴿ المسألة العاشرة ﴾

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية ، بل هو لازم أيضاً فى الأحكام الراجعة إلى خطاب الوضع ؛ فان الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص وسائر الأحكام المعلومة أحكامٌ شرعية ، لازم بيانها قولا وعملا . فإن قررت الأسباب قولاً ، وعُمل على وفقها إذا انتهضت ، حصل بيانها للناس وإن قررت ثم لم تعمل مع انتهاضها كذَّب القول الفعل . وكذلك الشروط اذا انتهض السبب مع وجودها فأعمل ، أو مع فقدانها فلم يعمل ، وافق القول الفعل ، فان عكست القضية وقع الخلاف ، فلم ينتهض القول بيانا ، وهكذا الموانع وغيرها .

وقد أعمل النبيُّ صلى الله عليه وسلم مقتضى الرخصة فى الإحلال من العمرة [1] والإفطار فى السفر ، وأعمل الأسباب ، ورتّب الأحكام ، حتى فى نفسه ، حين أقصّ من نفسه صلى الله عليه وسلم ، وكذلك فى غيره ، والشواهد لا تحصى ، والشريعة كلها داخلة تحت هذه الجملة ، والتنبيه كاف

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان صحيح لا إشكال فى صحته ؛ لأنه لذلك بعث ، قال تعالى : (وأنزلنا إليك الذكر لِتُبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم) ولا خلاف فيه .

(١) فى عمرة الحديبية أحل هو والصحابة . وأما فى عمرة حجته فالصحيح أنه كان قارنا وساق الهدى ، فلم يحل هو لذلك ولكنه امر من لم يسق الهدى بالاحلال من العمرة ، سواء أكان مهلا بالعمرة فقط أم كان مهلا فى أول أمره بالحج ثم فسخه فى عمرة كما فعله أكثر الصحابة

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما يبنوه فلا إشكال فى صحته أيضا ، كما أجمعوا على الغسل من التقاء الختانين المبين لقوله تعالى : (وإن كنتم جنبًا فاطَّهَّروا) وإن لم يجمعوا [١] عليه فهل يكون بيانهم حجة ؟ أم لا ؟ هذا فيه نظر وتفصيل ؛ ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم فى البيان ، من وجهين :

(أحدهما) معرفتهم باللسان العربى ، فإنهم عرب فصحاء ، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم ، فهم أعرف فى فهم الكتاب والسنة من غيرهم . فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة

(والثانى) مباشرتهم للوقائع والنوازل ، وتنزيل الوحى بالكتاب والسنة ، فهم أقعد فى فهم القرائن الحالية [٢] وأعرف بأسباب التنزيل ، ويدركون مالا يدركه غيرهم بسبب ذلك ، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب

فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات ، أو تخصيص بعض العمومات ، فالعمل عليه صواب وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف فى المسألة ، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « لايزال الناس بخير ما عجلوا الفطر [٣] » فهذا التعجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة ، ويحتمل أن لا ، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا ، ثم يفطران بعد الصلاة .

---

(١) أي بأن اختلفوا ، أو بين بعضهم ولم ينقل بيان عن غيره يخالفه . وقد فصل فجعل الأول محل اجتهاد ، بمعنى أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف . وجعل الثانى محل الاعتماد والترجح ، على بيان غيرهم

(٢) أى التى تجىء من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الآية والحديث . أما القرائن المقالية فيشترك فيهما معهم غيرهم من أهل الفهم فى ذلك ، وإن كان مقتضى الوجه الأول أن بيانهم أرجح من جهة اللغة أيضا

(٣) أخرجه الثلاثة والترمذى عن سهل بن معاذ كما فى التيسير . قال مصححه وهو فى أبى داود عن أبى هريرة ا

بياناً أن هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة ، بل اذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضا ، وأن التأخير الذى يفعله أهل المشرق [1] شىء آخر داخل فى التعمق المنهى عنه ، وكذلك [2] ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الافطار ، فندب المسلمون الى التعجيل

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام : « لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه [3] » احتمل أن تكون الرؤية مقيدة [4] بالأكثر ، وهو أن يرى بعد غروب الشمس ، فبين عثمان أن ذلك غير لازم ، فرأى الهلال فى خلافته قبل الغروب ، فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس . وتأمل ، فعادة مالك ابن أنس - فى موطئه وغيره - الإتيان بالآثار عن الصحابة مبيناً بها السنن ، وما يعمل به منها وما لا يعمل به ، وما يقيد به مطلقاتها ، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره ، ومما بين كلامهم اللغة أيضا ، كما نقل مالك فى دلوك الشمس ، وغسق الليل ، كلام ابن عمر وابن عباس ، وفى معنى السعى عن عمر بن الخطاب ، أعنى قوله تعالى : (فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) ، وفى معنى الإخوة أن السنة قضت أن الإخوة اثنان فصاعدا ، كما تبين بكلامهم معانى الكتاب والسنة

---

(١) من هم أهل المشرق الذين كان عمر وعثمان يقصدان مخالفتهم وبيان أنهم متعمقون ؟

(٢) يعنى وبيانا لأن ندب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمقين فى التأخير لا يستدعى أن يكون الافطار قبل الصلاة . فينتظم هذا فى سلك ما قبله

(٣) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٤) أى فيكون فطر اليوم التالى للرؤية إذا وقعت بعد الغروب ، أما إذا رؤى على غير الأكثر وهو الرؤية قبل الغروب فإن الفطر لليوم نفسه لا للتالى . فبين عثمان أن هذا التقييد غير لازم ، وأن الفطر لليوم التالى للرؤية مطلقا قبل الغروب وبعده ، فلم يفطر حتى أمسى ، والمسألة خلافية فأبو يوسف يقول إن الرؤية نهارا قبل الزوال للماضى ، وبعده للمستقبل . وأبو حنيفة ومالك والشافعى كعثمان يرون أنها لا يعتد بها للماضى مطلقا ، قبل الزوال وبعده .

لا يقال إن هذا المذهب راجع الى تقليد الصحابى ، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف (١)

لأنا نقول نعم هو تقليد ، ولكنه راجع الى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم كما تقدم من أنهم عرب ، وفرقٌ بين من هو عربى الأصل والنحلة ، وبين من تعرّب « غلب التطبعَ شيمةُ المطبوعِ » وأنهم شاهدوا من أسباب التكاليف وقرائن أحوالها مالم يشاهِد مَن بعدهم ، ونقلُ قرائن الأحوال على ماهى عليه كالمتعذر فلا بد من القول بأن فهمهم فى الشريعة أتم وأحرى بالتقديم . فاذا جاء فى القرآن أو فى السنة من بيانهم ماهو موضوعٌ موضعَ التفسير ، بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه ، انحتم الحكم بإعمال ذلك البيان ؛ لما ذكر ، ولما جاء فى السنة من اتّباعهم والجريان على سننهم ، كما جاء فى قوله عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديّين مِن بعدى/ تمسكوا بها وعَضُّوا عليها بالنواجذ (٢) » وغير ذلك من الأحاديث ، فانها عاضدة لهذا المعنى فى الجملة (٣)

---

(١) أى فى تقليده : وكذا فى حجية مذهبه . فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ، واختلفوا فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدما على القياس . والمختار أنه ليس بحجة . راجع الاحكام للآمدى والمؤلف اختار طريقا وسطا يؤيد فيه القول بالحجية فى نوع منه ، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التى هم أعرف بها من غيرهم ، وكذا ما يحتاج الى القوة فى معرفة لغة العرب وإذا قرأت مسألتى مذهب الصحابى فى الاحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذى استنبط منه مسألته هذه . وكما أن الخلاف حاصل فى حجية مذهب الصحابى على من بعده ، كذلك الخلاف فى تقليده حاصل . والمختار المنع أيضا إلا للعامى إذا عرف حقيقة مذهب الصحابى ، فيجوز له تقليده

(٢) أخرجه فى التيسير عن أبى داود بلفظ (فعليكم) ومن غير لفظ (من بعدى) .

(٣) وإنما قال (فى الجملة) لأنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء فى كل ما يقتدى فيه ، فيمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه صلى الله عليه وسلم ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه كما قال الآمدى

أما اذا علم أن الموضع موضع اجتهاد ، لايفتقر الى ذينك الأمرين ، فهم ومن سواهم فيه شرع سواء ؛ كمسألة العول ، والوضوء من النوم ، وكثير من مسائل الربا التى قال فيها عمر ابن الخطاب: مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا آية الربا فدعوا الربا والريبة ، أو كما قال . فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لايختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين ، وفيه خلاف [1] بين العلماء أيضا فان منهم من يجعل قول الصحابى ورأيه حجة يرجع اليها ويعمل عليها من غير نظر ، كالأحاديث والاجتهادات النبوية ، وهو مذكور فى كتب الأصول ، فلا يحتاج الى ذكره ههنا

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

الاجمال إما متعلق بما لا ينبنى عليه تكليف ، وإما غير [2] واقع فى الشريعة . وبيان ذلك من أوجه :

(أحدها) النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى: (اليومَ أكملتُ لكم دينكم وأتممتُ عليكم نعمتى) الآية [3] ! وقوله : (هذا بيانٌ للناسِ وهُدًى وموعظةٌ للمتقين) وقوله : (وأنزلنا اليكَ الذِّكرَ لتبيِّنَ [4] للناسِ ما نُزِّل إليهم ولعلَّهم يتفكَّرون)وقوله تعالى: (هُدًى للمتَّقين) (هُدًى ورحمةً للمُحْسِنين) وإنما كان هدى لأنه مبيَّن ، والمجمَلُ لا يقع به بيان ، وكلٌّ مافى هذا المعنى من

---

(١) قد علمته وقوله (كالاحاديث) أى فيقدم مذهبه على القياس . وممن ذهب اليه مالك والشافعى وابن حنبل فى قول لهما وهو رأى الرازى وبعض أصحاب أبى حنيفة

(٢) إذا قلنا ان الراسخين يعلمون المتشابه أما إن قلنا إنهم لا يعلمونه فليس التكليف واقعا إلا بالايمان به على أنه من عند الله وأنه على ماأراده منه حق

(٣) لاحاجة إلى بقية الآية فيما هو بصدده

(٤) أى فاذا بقى شىء مجمل بدون بيان لم يكن أدى وظيفته . وحاشاه صلى الله عليه وسلم

الآيات . وفي الحديث : « تركتكم على البيضاء ، ليلها كنهارها [(١)] » وفيه: « تركت فيكم اثنين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله وسنتي [(٢)] » ويصحح هذا المعنى قوله تعالى : (فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) ويدل على أنهما بيان لكل مشكل ، وملجأ من كل معضل . وفي الحديث : « ما تركت [(٣)] شيئاً مما أمركم الله به الا وقد أمرتكم به ، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه [(٤)] » وهذا المعنى كثير . فإن كان في القرآن شيء مجمل فقد بينته السنة ؛ كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال ، وللحج إذ قال : « خذوا عني مناسككم » ، وما أشبه ذلك . ثم بين عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك مما [(٥)] لم ينص عليه في القرآن ؛ والجميع بيان منه عليه الصلاة والسلام

فإذا ثبت هذا فإن وجد في الشريعة مجمل [(٦)] أو مبهم المعنى أو مالا يفهم

---

(١) رواه احمد وابن ماجة والحاكم عن عرباض وأخرجه في التيسير عن رزين

(٢) رواه في الموطأ ببعض اختلاف ورواه في الجامع الصغير عن الحاكم في مستدركه بلفظ (تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتي) الخ

(٣) وهل هذا يقتضي أن كل ما أمر به أو نهى عنه لا إجمال فيه ؟ ومثله يقال في الآية الأولى ، إلا أن إتمام النعمة فيها يرشح استقامة الاستدلال بها ، لأنه إذا بقي اجمال وعدم فهم لبعض الشريعة لا تكون النعمة فيها تامة . وأيضا فإن إكمال الدين لا يقال إذا بقي منه شيء غير مفهوم المراد . أما الحديث فالسؤال فيه لا يزال متوجها

(٤) بقيته (وإن الروح الأمين قد نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها، فأجملوا في الطلب) رواه الامام الشافعي رضي الله عنه في مسنده

(٥) كزكاة الفطر ، وأكثر المناهي في البيع كالنجش والغرر وتحريم لحوم الحمر الأهلية كما قال صلى الله عليه وسلم (ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه)

(٦) (مجمل) كالمشترك (او مبهم) خفي المعنى كالأب نوع من النبات خفي معناه على عمر كما سبق - (او مالا يفهم) اى لا يعقل معناه المتبادر منه وضعا كالوجه

فلا يصح أن يكلف بمقتضاه ؛ لأنه تكليف بالمحال ، وطلب ما لا ينال . وإنما يظهر هذا الإجمال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه : (وأخر متشابهات) ، ولما بين الله تعالى أن في القرآن متشابها بين أيضاً أنه ليس فيه تكليف الا الإيمان به على المعنى المراد منه ، لا على ما يفهم المكلف منه ؛ فقد قال الله تعالى : (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه — الى قوله : — كل من عند ربنا) . والناس في المتشابه[1] المراد ههنا على مذهبين : فمن قال إن الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم ، وإن تشابه على غيرهم ؛ كسائر المبينات المشتبهة على غير العرب ، أو على غير العلماء من الناس . ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله : (الا الله) فالتكليف بما يراد به مرفوع باتفاق ، فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به ؛ وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم ، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه ، ما دام متشابها عليهم ، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد ؛ وعند ذلك يرتفع تشابهه فيصير كسائر المبينات .

فإن قيل : قد أثبت القرآن متشابها في القرآن ، وبينت السنة أن في الشريعة متشبهات ، بقوله : « الحلال بين . والحرام بين . وبينهما أمور مشتبهات » . وهذه المشتبهات متعلقة بأفعال العباد ، لقوله : « فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه »[2] ، فهي إذاً مجملات وقد انبنى عليها التكليف[3] . كما أن قوله تعالى (وأخر متشابهات)

واليد والمجيء المنسوبة لله سبحانه . هذا هو مقتضى التعبير بأو . ويصح أن يكون تنويعا في العبارة والكل مجمل بالمعنى العام أي الذي لم يتضح المراد منه بسبب من الاسباب المشار اليها آنفا فلا تكون متقابلة ، وقوله بعد (فلا يتصور ان يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به) يقتضي احتمالا ثالثا وأن المراد منها واحد وهو المتشابه . فلا يدخل فيه مثل الأب الذي وإن توقف فيه عمر فقد عرفه غيره

(١) وهو المتشابه الحقيقي ، وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم حقيقة المراد منه ولا نصب دليل على ذلك

(٢) تقدم ج ٣ — ص ٨٦)

(٣) أي باتقائها واجتنابها .

قد انبنى عليها التكليف وذلك قوله : (والرَّاسِخُونَ فى العِلمِ يقولون آمنّا به ، كلٌّ مِن عِندِ ربنا) فكيف يقال إن الإجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبنى عليه تكليف ؟

فالجواب أن الحديث فى المتشابهات ليس مما نحن بصدده ، وإنما كلامنا فى التشابه الواقع فى خطاب الشارع ؛ وتشابهُ الحديث فى مناط الحكم ، وهو راجع الى نظر المجتهد حسبما مر فى فصل[1] التشابه ؛ وإن سلم فالمراد أن لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عندالله تعالى ، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجمل ، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله ، وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد ؛ ولذلك قال « فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » ويجتنب النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد ، كقوله : (الرحمنُ على العرشِ استوَى) وفى الحديث :« ينزلُ ربنا الى سماءِ الدُّنيا »[2] وأشباهِ ذلك . هذا معنى أنه لايتعلق به تكليف ، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود ، من حيث يُعتقدُ على ما هو عليه ،أو يتصرف فيه إن صح تصرف العباد فيه ، الى غير ذلك من وجوه النظر

(الوجه الثانى) أن المقصود الشرعى من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم مالهم وما عليهم ، مما هو مصلحة لهم فى دنياهم وأخراهم ؛ وهذا يستلزم كونه بيناً واضحا لا إجمال فيه ولا اشتباه . ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباهٌ و إجمالٌ لناقض أصلَ مقصود الخطاب ، فلم تقع فائدة ، وذلك ممتنع من جهة رعى المصالح ، تفضلا ، أو انحتاماً ، أو عدم[3] رعيها ؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود

(والثالث) أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة ، إلا عند من يجوّز تكليف المحال ، وقد مر بيان امتناع تكليف المحال سمعاً ، فبقى الاعتراف

---

(١) فى النوع الثالث من المتشابه من المسألة الثالثة هناك . فراجعه

(٢) رواه فى التيسير عن الستة إلا النسائى بلفظ (ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا الخ)

(٣) أى حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هو ممنوع ، لأنه غير معقول فى ذاته.

بامتناع تأخير البيان عن وقته . و إذا ثبت ذلك فمسألتنا من قبيل [١] هذا المعنى ؛ لأن خطاب التكليف فى وروده مجملا غير مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه ، أولا . فإن لم يقصد فذلك ما أردنا ، وإن قصد رجع الى تكليف مالا يطاق ، وجرت دلائل الأصوليين هنا فى المسألة . وعلى هذين الوجهين — أعنى [٢] الثانى والثالث — إن جاء فى القرآن مجمل فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به ، وكذلك ما جاء منه فى الحديث النبوى . وهو المطلوب

الطرف الثانى

فى الأدلة على التفصيل

وهى الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والرأى [٣]

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما ، وأيضاً فان فى أثناء الكتاب [٤] كثيراً مما يفتقر إليه الناظر فى غيرهما ، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداهما كما [٥] تكفلوا بهما ، فرأينا السكوت عن الكلام فى الإجماع والرأى ، والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان

فالأول أصلها ، وهو الكتاب وفيه مسائل :

---

(١) نقول بل هى أشد ، لأن ذاك كان مجرد تأخير للبيان ، يعنى مع حصول البيان بعد الوقت . أما هذا فلا بيان رأسا ، لا فى عهده صلى الله عليه وسلم ولا بعده.

(٢) وإنما قيده بهما لأنه ذكر مثله فى الأول ، فلم يحتج لربط هذا التفريع به أيضا

(٣) يشمل الباقى من قياس وغيره

(٤) لعل فيه سقط كلمة (والسنة) كما يفيده السابق واللاحق ، أى أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثناء تعرضه لمباحثهما

(٥) كان يقتضى الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضا

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه. وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة. وإذا كان كذلك لزم ضرورةً لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي، نظراً وعملا، لا اقتصاراً على أحدهما، فيوشك أن يفوز بالبغية، وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين وفي الرعيل الأول. فان كان قادراً على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب وإلا فكلام الأئمة السابقين، والسلف المتقدمين، آخذ بيده في هذا المقصد الشريف، والمرتبة المنيفة

وأيضا[1] فمن حيث كان القرآن معجزا أفحم الفصحاء، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله، فذلك لا يخرجه عن كونه عربيا جاريا على أساليب كلام العرب، ميسراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى، لكن بشرط الدربة في اللسان العربي، كما تبين في كتاب الاجتهاد، إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه، لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن الأمة. وهذا من جملة الوجوه الاعجازية فيه، إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب، مفهوم معقول، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً. فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال، أعجز ما كانوا عن معارضته، وقد قال الله تعالى: (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ؟) وقال: (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ

(١) تتميم لبيان ما يعينه على فهمه. كأنه قال: (من السنة والدربة في اللسان العربي، ولا يمنع من ذلك كونه معجزا الخ)

بِهِ قَوْمًا لُدًّا) وقال : (قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) وقال : (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) وعلى أى وجه[1] فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ) فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والتفهم ، وكذلك ما كان مثله وهو ظاهر .

﴿ المسألة الثانية ﴾

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن . والدليل على ذلك أمران :

(أحدهما) أن علم المعانى والبيان الذى يعرف به إعجاز نظم القرآن ، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب ، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال : حال الخطاب من جهة نفس الخطاب ، أو المخاطِب ، أو المخاطَب ، أو الجميع ؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين ، وبحسب مخاطبين ، وبحسب غير ذلك ، كالاستفهام ، لفظه واحد ، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ؛ وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها . ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة ، وعمدتُها مقتضيات الأحوال : وليس كل حال يُنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول ، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة ، أو فهم شىء منه ، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل فى هذا النمط ، فهى من المهمات فى فهم الكتاب بلا بد ؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال . وينشأ عن هذا الوجه

(الوجه الثانى) وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقع فى الشبه والإشكالات ومُورِد للنصوص الظاهرة مُورَد الإجمال حتى يقع الاختلاف ، وذلك مظنة وقوع النزاع .

---

(١) ذكروا فى إعجازه وجوها كثيرة ، كما يعلم من الكتب المؤلفة خصيصة بذلك . فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجهه

ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن ابراهيم التيمى ، قال : خلا عمر ذات يوم ، فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين ! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه ، وعلمنا فيم نزل وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى فاذا كان لهم فيه رأى اختلفوا ، فاذا اختلفوا اقتتلوا . قال : فزجره عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس ، ونظر عمر فيما قال ، فعرفه ، فأرسل إليه ، فقال : أعد علىَّ ما قلت ! فأعاده عليه ، فعرف عمر قوله وأعجبه ، وما قاله صحيح فى الاعتبار ، ويتبين بما هو أقرب

فقد روى ابنُ وهب عن بكير أنه سأل نافعاً كيف كان رأى ابن عمر فى الحرورية ؟ قال : يراهم شرارَ خلقِ الله ، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت فى الكفار فجعلوها على المؤمنين . فهذا معنى الرأى الذى نبه ابن عباس عليه ، وهو الناشىء عن الجهل بالمعنى الذى نزل فيه القرآن

وروى أن مرْوان أرسل بوابه إلى ابن عباس ، وقال قل له : لئن كان كل امرىء فرح بما أوتى وأحب أن يُحمد بما لم يَفعل معذَّبا ، لنعذبن أجمعون ! فقال ابن عباس : مالكم ولهذه الآية ؟ إنما دعا النبى صلى الله عليه وسلم يهودَ فسألهم عن شىء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا اليه بما أخبروه عنه فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ، ثم قرأ : (وإذ أخذَ اللهُ ميثاقَ الذينَ أُوتوا الكتابَ — إلى قوله : ويُحِبُّونَ أن يُحْمَدوا بما لم يَفعلوا) فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان

والقنوت يحتمل وجوها [1] من المعنى يحمل عليه قوله : (وقُوموا لله قانتين) فاذا عرف السبب تعين المعنى المراد

---

(١) كالخشوع ، وعدم الالتفات ، والذكر وغيرها . وقوله (تعين المعنى المراد) أى وهو عدم تكليم بعضهم بعضا كما كان يحصل قبل نُزول الآية

وروى أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين ، فقدم الجارود على عمر ، فقال : إن قدامة شرب فسكر . فقال عمر : مَن يشهد على ما تقول ؟ قال الجارود : أبو هريرة يشهد على ما أقول ، وذكر الحديث ، فقال عمر ياقدامة إنى جالدك ! قال : والله لو شربتُ كما يقولون ما كان لك أن تجلدَنى : قال عمر : ولم ؟ قال لأن الله يقول : (ليس َعلى الذين آمَنُوا وعملوا الصالحاتِ جُناحٌ) الخ فقال عمر : إنك أخطأت التأويل ياقدامة ؛ إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرّم الله . وفى رواية فقال : لم تجلدُنى؟ بينى و بينك كتاب الله . فقال عمر : وأىّ كتاب الله تجد أن لا أجلدك ؟ قال إن الله يقول فى كتابه : (ليس على الذينَ آمنوا) إلى آخر الآية ! فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا شهدتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدراً ، وأُحداً ، والخندق ، والمشاهد . فقال عمر : ألا تردُّون عليه قوله ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً لماضين ، وحجة على الباقين ؛ فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقين لأن الله يقول : (يا أيُّها الذينَ آمَنوا إنما الخمرُ والميسر) ثم قرأ الى آخر الآية الأُخرى . فان كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا ، فان الله قد نهى أن يشرب الخمر . قال عمر : صدقت . الحديث

وحكى اسمعيل القاضى قال : شرب نفر من أهل الشام الخمر ، وعليهم يزيد بن أبى سفيان ، فقالوا : هى لنا حلال ، وتأولوا هذه الآية : (ليس على الذين آمنوا) الآية ! قال فكتب فيهم إلى عمر ، قال فكتب عمر اليه : أن ابعث بهم الىّ قبل أن يفسدوا مَن قِبلك . فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس ، فقالوا : ياأمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله ، وشرعوا فى دينه مالم يأذن به ، الى آخر الحديث

ففى الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدى الى الخروج عن المقصود بالآيات

وجاء رجل الى ابن مسعود فقال ، تركت فى المسجد رجلا يفسر القرآن برأيه ،

يفسر هذه الآية : (يومَ تأتى السماء بدُخان مبين) قال ، يأتى الناسَ يوم القيامة دخانٌ ، فيأخذ بأنفاسهم ، حتى يأخذهم كهيئة الزكام . فقال ابن مسعود : من علم علما فليقل به ، ومن لم يعلم فليقل « الله أعلم ». فان من فقه الرجل أن يقول لما لا علم له به : « الله أعلم » إنما كان هذا لأن قريشا استعصوا على النبى صلى الله عليه وسلم . دعا عليهم بسنين كسنى يوسف ، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام فجعل الرجل ينظر الى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد ، فانزل الله : (فارتقب يومَ تأتى السماء بدخان) الآية، الى آخر القصة

وهذا شأن أسباب النزول فى التعريف بمعانى المنزَّل ، بحيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص ، دون تطرق الاحتمالات ، وتوجه الإشكالات ،وقد قال عليه الصلاة والسلام[1]. « خذوا القرآن من أربعة » منهم عبدالله ابن مسعود ، وقد قال فى خطبة خطبها : والله لقد علم أصحابُ النبى صلى الله عليه وسلم انى من أعلمهم بكتاب الله ، وقال فى حديث آخر : والذى لا إله غيره ماأنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ؟ ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ؟ ولو أعلم أحداً أعلمَ بكتاب الله منى تبلغه الابل لركبت اليه . وهذا يشير الى أن علم الأسباب من العلوم التى يكون العالم بها عالما بالقرآن . وعن الحسن أنه قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلم فيم أنزلت وما أراد بها ؟ وهو نص فى الموضع مشير الى التحريض على تعلم علم الأسباب . وعن ابن سيرين قال : سألت عبيدة عن شيء من القرآن ، فقال : اتق الله ، وعليك بالسداد ، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن ؟ وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير

---

(١) : (ابن مسعود ، وأبى بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وسالم مولى أبى حذيفة) رواه الترمذى والحاكم عن ابن عمرو باسناد صحيح اه من الجامع الصغير. قال المناوى قال الحاكم : صحيح وأقره الذهبى . ورواه البزار عن ابن مسعود . قال الهيتمى : رجاله ثقات ، وقضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يخرج فى الصحيحين ، وقد أخرجه البخارى فى صحيحه .

فصل

ومن ذلك معرفة عادات العرب فى أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل ، وإن لم يكن ثَمَّ سبب خاص لابد لمن أراد الخوض فى علم القرآن منه وإلا وقع فى الشبه والإشكالات التى يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة . ويكفيك ما تقدم[1] بيانه فى النوع الثانى من كتاب المقاصد ، فان فيه مايثلج الصدر ويورث اليقين فى هذا المقام . ولابد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهوما:

« أحدها » قول الله تعالى (وأَتِمُّوا الحجَّ والعُمرة لله) فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الاسلام آخذين به ، لكن على تغيير بعض الشعائر ، ونقص جملة منها ، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا ، فجاء الأمر بالإتمام لذلك ، وإنما جاء إيجاب الحج نصاً فى قوله تعالى (ولله على الناس حِجُّ البيت). وإذا عرف هذا تبين هل فى الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة ؟ أم لا ؟

« والثانى » قوله تعالى (ربنا لا تؤاخذْنا إن نسينا أو أخطأنا) نقل عن أبى يوسف أن ذلك فى الشرك ، لأنهم كانوا حديثى عهد بكفر ، فيريد أحدهم التوحيد فيَهِمَّ فيخطىء بالكفر ، فعفا لهم عن ذلك ، كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه . قال : فهذا على الشرك ، ليس على الأيمان فى الطلاق والعتاق ، والبيع والشراء ، لم تكن الأيمان بالطلاق والعتاق فى زمانهم .

« والثالث » قوله تعالى : (يخافون ربهم مِن فوقهم) (أأمِنتم مَن فى السماء ؟). وأشباه ذلك ، إنما جرى على معتادهم فى اتخاذ الآلهة فى الأرض ، وإن كانوا مقرين بالهية الواحد الحق ؛ فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه ، تنبيها على نفى ما ادَّعوه فى الأرض ؛ فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة ألبتة . ولذلك قال تعالى : (فخرَّ عليهمُ السقفُ مِن فوقهم[2]) . فتأمله ، واجْرِ على هذا المجرى فى سائر

---

(١) وهو أنه لا بد فى فهم الشريعة من اتباع معهود العرب

(٢) أى فليست الفوقية لتخصيص الجهة ، لأن السقف لا يكون إلا فوقا ، إنما ذلك ذكر للمعهود فيه

الآيات والأحاديث

« والرابع » قوله تعالى : (وأنَّهُ هو رَبُّ الشِّعْرَى) [١] فعين هذا الكوكب لكون العرب عبدته ، وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة ، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها ، فلذلك عينت

فصل

وقد يشارك القرآن فى هذا المعنى السنة ، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب ، ولا يحصل فهمها الا بمعرفة ذلك . ومنه أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحى بعد ثلاث ، فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ، ويحملون منها الودك ، ويتخذون منها الأسقية ، فقال : وماذاك ، قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام « إنما نهيتكم من أجل الدافة التى دفت عليكم ، فكلوا وتصدقوا وادخروا » [٢] ومنه حديث [٣] التهديد بإحراق البيوت لمن تخلف عن صلاة الجماعة ، فإن حديث ابن مسعود يبين أنه بأهل النفاق ، بقوله : ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق . وحديث [٤] الأعمال بالنيات واقع عن سبب ، وهو أنهم لما أمروا بالهجرة هاجر ناس للأمر ، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة [٥] أراد نكاحها تسمى أم قيس ، ولم يقصد مجرد الهجرة للأمر ، فكان بعد ذلك يسمى : مهاجر أم قيس ، وهو كثير

---

(١) قال العلماء ان هذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس ، فهو أكبر ماعرفه العرب من الكواكب فعبدوه

(٢) تقدم (ج ٣ — ص٦٧)

(٣) تقدم (ج ٣ — ٣٢٨)

(٤) تقدم (١ - ص ٢٩٧)

(٥) يعنى ولذلك قال فى الحديث (أو امرأة ينكحها)

﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل حكاية وقعت فى القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها (١) وهو الأكثر رد لها . أولا . فإن وقع رد فلا إشكال فى بطلان ذلك المحكى وكذبه ؛ وإن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكى وصدقه

أما الأول فظاهر ، ولا يحتاج الى برهان . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : (إذ قالوا ما أنزلَ اللهُ على بشرٍ مِن شيء) فأعقب بقوله : (قُلْ مَن أنزلَ الكتابَ الذى جاء بهِ موسى ؟) الآية ! وقال : (وجعلوا لِلهِ مِمَّا ذرأَ مِن الحرثِ والأنعام نصيباً) الآية ، فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا ، بقوله : (بزعمهم) ، و بقوله : (ساء ما يحكُمُون) ثم قال : (وقالوا هذهِ أنعامٌ وحرثٌ حِجرٌ) الى تمامه ، ورد بقوله : (سيجزيهم بما كانوا يَفترون) ثم قال : (وقالوا مافى بطونِ هذهِ الأنعامِ خالصةٌ) الآية ؟ فنبه على فساده بقوله : (سيجزيهمْ وصفَهم) زيادة على ذلك . وقال تعالى : (وقال الذين كفروا إنْ هذا إلا إفكٌ افتراه وأعانه عليه قومٌ آخرون) فرد عليهم بقوله : (فقد جاءوا ظُلْماً وزوراً) ثم قال : (وقالوا أساطيرُ الأولين) الآية ! فرد بقوله : (قل أنزَله الذى يعلمُ السِّر) الآية ، ثم قال : (وقال الظالمون إن تتَّبِعون إلا رجلا مسحوراً) ثم قال تعالى : (انظرْ كيفَ ضربوا لك الأمثال فضلُّوا) وقال تعالى (وقال الكافرون هذا ساحرٌ كذاب أجعل الآلهة إلهاً واحداً — إلى قوله : أأُنزِلَ عليه الذكرُ من بيننا ؟) ثم رد عليهم بقوله : (بل هم فى شكٍّ من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا اتخذَ اللهُ ولداً) ثم رد عليهم بأوجه كثيرة ثبتت فى أثناء القرآن كقوله : (بل عبادٌ مُكرَمون) وقوله :

---

(١) أو قبلها وبعدها معا ، كما فى آية (ألا إن لله من فى السموات ومن فى الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء) مع قوله (سبحانه هو الغنى له ما فى السموات وما فى الأرض) ولا يكون الشريك ولا الولد مملوكا

(بل له مافى السموات والأرض) وقوله : (سبحانه هو الغنىّ) الآية ! وقوله (تكادُ السمواتُ يتفطرّن منه وتنشقُّ الأرض) الى آخره ، وأشباه ذلك . ومن قرأ القرآن وأحضره فى ذهنه عرف هذا بيسر

(وأما الثانى) فظاهر أيضا ، ولكن الدليل على صحته من نفس الحكاية وإقرارها؛ فان القرآن سمى فرقانا ، وهدى ، و برهاناً ، و بياناً ، وتبياناً ، لكل شيء ؛ وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل ، والإطلاق والعموم ؛ وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ماليس بحق ثم لاينبّه عليه .وأيضاً [1] فان جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ، ولم ينبه على إفسادهم وافترائهم فيه ، فهو حق يجعل عمدة عند طائفة فى شريعتنا ، ويمنعه قوم ، لامن جهة قدح فيه ، ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك ، فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا ، ولا يفترق مابينهما إلا بحكم النسخ فقط ، ولو نبه على أمر فيه لكان فى حكم التنبيه على الأول كقوله تعالى :(وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرّفونه من بعد ماعقلوه) الآية ، وقوله : (يحرّفون الكلم عن مواضعه ، يقولون إن أُوتيتم هذا فخذوه) الآية! وكذلك قوله تعالى :(منَ الذين هادُوا يحرّفون الكلِمَ مِن بعدِ مواضِعه ، ويقولون سَمِعنا وعصينا واسْمع غير مُسْمع وراعِنا ليًّا بألسِنتهم وطعناً فى الدين). فصار هذا من النمط الأول . ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكى عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقاً ، كحكايته عن الأنبياء والأولياء ، ومنه قصة ذى القرنين ، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام ، وقصة أصحاب الكهف وأشباه ذلك .

---

(١) هذا نوع آخر غير ما ذكر فى صدر المسألة ؛ فان الأول ليس من الشرائع ، وهذا من الشرائع وما فى حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذلك فهو معطوف على قوله (كل حكاية الخ) . ويحتمل أن يكون دليلا ثانيا على الثانى ويؤيده قوله بعد (ولو نبه على أمر فيه) الخ وقوله (فصار هذا من النمط الأول) ويكون قوله أولا (كل حكاية) أعم مما يتعلق بالشرائع والقصص

فصل

ولاطّراد هذا الأصل اعتمده النظار، فقد استدل جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع، بقوله تعالى: (قالوا لم نك[1] من المصلين ولم نكُ نُطْعِمُ المِسكين) الآية؛ إذ لو كان قولهم باطلا لرد عند حكايته. واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلبهم، بأن الله تعالى لما حكى من قولهم أنهم (ثلاثة رابعهم كلبهم) وأنهم (خمسة سادسهم كلبهم) أعقب ذلك بقوله: (رجْماً بالغيْب) أى ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن، ورجمُ الظنون لايغنى من الحق شيئاً، ولما حكى قولهم: (سبعة وثامنهم كلبهم) لم يتبعه بإبطال، بل قال (قل ربى أعلم بعدّتهم ما يعلمُهُم إلا قليل) دل المساق على صحته دون القولين الأولين.

وروى عن ابن عباس أنه كان يقول: أنا من ذلك القليل الذى يعلمهم. ورأيت منقولا عن سهل بن عبد الله أنه سئل عن قول ابراهيم عليه السلام: (ربِّ أرنى كيف تحيى الموتى؟) فقيل له أكان شاكًّا حين سأل ربه أن يريه آية؟ فقال: لا، وإنما كان طلب زيادة إيمان الى إيمان ألا تراه قال: (أوَ لم تُؤمِن؟ قال: بلى) فلو علم شكًّا منه لأظهر[2] ذلك، فصح أن الطمأنينة كانت على معنى الزيادة فى الإيمان، بخلاف ماحكى الله عن قوم من الأعراب فى قوله: (قالت الأعْرابُ آمنَّا) فان الله تعالى رد عليهم بقوله: (قُل لم تُؤمِنوا ولكن قولوا أسلَمْنا ولما يدخُلِ الإيمانُ فى قلوبكم)

ومن تتبع مجارى الحكايات فى القرآن عرف مداخلها، وما هو منها حق مما هو باطل.

فقد قال تعالى: (إذا جاءك المنافقون قالوا نشْهدُ إنك لرسول الله) الى آخرها

---

(١) أى فقد سلم تعليلهم دخولهم سقر بهذا

(٢) أى لنبه الله إليه كما هو الشأن فى الكتاب

فإن هذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل ، فظاهرها حق ، وباطنها كذب ، من حيث كان إخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق ، فقال تعالى : (والله يعلم إنك لرسوله) تصحيحاً لظاهر القول، وقال : (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) إبطالا لما قصدوا فيه .

وقال تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) الآية ! وسبب نزولها ماخرجه الترمذى وصححه عن ابن[1] عباس قال : مر يهودى بالنبى صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبى « حدثنا يايهودى ! » فقال : كيف تقول ياأبا القاسم إذا وضع الله السموات على ذه ، والأرضين على ذه ، والماء على ذه ، والجبال على ذه ، وسائر الخلق على ذه ؟ وأشار الراوى بخنصره أولا ، ثم تابع حتى بلغ الابهام ؛ فأنزل الله : (وما قدروا الله حق قدره) . وفى رواية أخرى[2] جاء يهودى إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال : يامحمد إن الله يمسك السموات على أصبع ، والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والخلائق على أصبع ، ثم يقول: «أنا الملك» فضحك النبى صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه ، قال : (وما قدروا الله حق قدره) وفى رواية[3] فضحك النبى صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقا ، والحديث الأول كأنه مفسر لهذا ، و بمعناه يتبين معنى قوله: (وما قدروا الله حق قدره)فإن الآية بينت أن كلام اليهودى حق فى الجملة ، وذلك قوله: (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) وأشارت إلى أنه لم يتأدب مع الربوبية ، وذلك ـ والله أعلم ـ لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه ، وذلك مخالف للتنزيه للبارى سبحانه فقال : (وما قدروا الله حق قدره)

---

(١) قال : حديث حسن غريب صحيح واللفظ فيه (يايهودى حدثنا)

(٢) فى البخارى وزاد فيه (والشجر على أصبع) قبل لفظة (والخلائق) رواه الترمذى بتقديم الجبال على الأرضين

(٣) فى البخارى والترمذى ، وقال : حسن صحيح

وقال تعالى (ومنهم الذين يؤذون النبيَّ ويقولون هو أذن) أى يسمع الحق والباطل ، فرد الله عليهم فيما هو باطل ، وأحق الحق ، فقال (قل أذنُ خيرٍ لكم) الآية ! ولما قصدوا الإذاية بذلك الكلام قال تعالى : (والذين يؤذون رسولَ الله لهم عذابٌ أليم)

وقال تعالى : (وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا : أنطعمُ من لو يشاء الله أطعمَه ؟) فهذا منهم امتناع عن الإنفاق بحجة قصدهم فيها الاستهزاء ، فرد عليهم بقوله : (إن أنتم إلا فى ضلالٍ مبين) لأن ذلك حيد عن امتثال الأمر ؛ وجواب « أنفقوا » أن يقال « نعم » أو « لا » وهو الامتثال أو العصيان ، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التى لا تعارَض انقلب[1] عليهم من حيث لم يعرفوا ؟ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة[2] المطلقة ، لأن الله شاء أن يكلفهم الإنفاق ، فكأنهم قالوا : كيف[3] يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لأطعمهم؟ وهذا عين الضلال فى نفس الحجة

وقال تعالى : (وداودَ وسليمانَ إذ يحكمان فى الحرث ــ إلى قوله : وكلاً آتينا حكماً وعلماً) فقوله : (ففهمناها سليمان) تقرير لإصابته عليه السلام فى ذلك الحكم ، وإيماء إلى خلاف ذلك فى داود عليه السلام ؛ لكن لما كان

---

(١) أى حيث إن المشيئة الالهية لا تعارض فكان يجب الامتثال وعدم المعارضة فيها ، فانقلبت الحجة عليهم ؛ لأنهم عارضوها فلم يمتثلوا مشيئة الطلب الموجه اليهم . وهذا على أن قوله (إن أنتم) موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين . أما اذا كان موجهاً منهم إلى المؤمنين ، يخطئونهم فى طلب النفقة على فقراء المسلمين أقاربهم على طريق الاستهزاء ، أى مالكم تقولون إن الله يرزق من يشاء ثم تطلبون النفقة منا ؟ فهذا تناقص ، وهو غاية الضلال ــ فلا يكون من هذا الباب ؛

(٢) على حد قولهم (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا)

(٣) وتوجيه هذا يحتاج الى بسط يتمكن منه بمراجعة الفخر الرازى فى الآية

المجتهد معذوراً مأجوراً بعد بذله الوسع قال : (وكلاًّ آتينا حُكماً وعِلماً) وهذا من البيان الخفى [١] فيما نحن فيه . قال الحسن : والله لولا ماذكر اللهمن أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا ، فإنه أثنى على هذا بعلمه ، وعذر هذا باجتهاده . والنمط هنا يتسع . ويكفى منه ماذكر . وبالله التوفيق

فصل

والسنة مدخل فى هذا الأصل ؛ فإن القاعدة المحصّلة أن النبى عليه الصلاة والسلام لايسكت عما يسمعه أو يراه من الباطل ، حتى يغيره أو يبينه ، إلا إذا تقرر عندهم بطلانه ، فعند ذلك يمكن السكوت إحالةً على ما تقدم من البيان فيه والمسألة مذكورة فى الأصول [٢]

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا ورد فى القرآن الترغيب قارَنَه الترهيب فى لواحقه أو سوابقه أو قرائنه [٣] وبالعكس . وكذلك الترجية مع التخويف ، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار ، وبالعكس ؛ لأن فى ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية ، وفى ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفا ، فهو راجع إلى الترجية والتخويف

---

(١) لأنه لم يصرح بخطأ داود ، إنما يفهم من قصر التفهيم على سليمان

(٢) فى مسألة (إذا علم بفعل ولم ينكره قادرا على إنكاره فان كان معتقد كافر فلا أثر لسكوته عنه ؛ لما علم أنه منكر له ، فلا دلالة له على صحته الخ) راجع تحرير الأصول

(٣) كما فى الآيات المشتملة عليهما معا ومن أظهرها فى ذلك قوله تعالى فى سورة الدهر (إن الأبرار يشربون من كأس — إلى قوله : فوقاهم الله شر ذلك اليوم ولقاهم نضرة وسرورا)

ويدل على هذه الجملة عرْض الآيات على النظر ، فأنت ترى أن الله جعل الحمد فاتحة كتابه ، وقد وقع فيه (اهْدِنَا الصِّراطَ المُسْتقيمَ ، صِراطَ الَّذِين أنْعَمْتَ عَليهم) إلى آخرها ! فجيء بذكر الفريقين ، ثم بدئت سورة البقرة بذكرهما أيضا ، فقيل: (هُدًى للمُتَّقِين) ثم قال : (إنَّ الَّذِينَ كَفَروا سواءٌ عليهم أأنْذَرْتَهُمْ أمْ لَمْ تُنْذِرْهُم) ثم ذُكر بإثرهم المنافقون ، وهم صنف من الكفار . فلما تم ذلك أعقب بالأمر بالتقوى ، ثم بالتخويف بالنار ، وبعده بالترجية ؛ فقال : (فإن لم تَفعَلُوا ولن تفعلوا فاتَّقُوا النار — الى قوله : وبشر الذين آمنوا) الآية ! ثم قال: (إنَّ اللهَ لايستحيي أن يَضربَ مثلاً ما ، بعوضةً فما فوقها ؛ فأما الَّذين آمنوا) الآية ! ثم ذكر فى قصة آدم مثل هذا . ولما ذُكِّر بنو اسرائيل بنعم الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم ، قيل : (ان الذين آمنوا والذينَ هادوا — الى قوله : هم فيها خالدون) . ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء الى أن ختم بقوله : (ولبئس ماشَرَوْا به أنفسَهم لو كانوا يعلمون) ، وهذا تخويف ؛ ثم قال : (ولو أنهم آمنوا واتَّقَوْا لمثوبةٌ) الآية ! وهو ترجية . ثم شرع فى ذكر ما كان من شأن [1] المخالفين فى تحويل القبلة ، ثم قال : (بلى مَنْ أسلَمَ وجْهَهُ لله) الآية ! ثم ذكر من شأنهم (الَّذِينَ آتيناهم الكتابَ يتلونه حقَّ تلاوتِهِ أولئك يؤمنون به . ومَن يكفر به فأولئك هُمُ الخاسرون) . ثم ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وبنيه ، وذكر فى أثنائها التخويف والترجية ، وختمها بمثل ذلك . ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد فى هذا الاقتران ، فقد يكون بينهما أشياء معترضة فى أثناء المقصود ، والرجوعُ بعد الى ماتقرر

وقال تعالى فى سورة الأنعام ، وهى فى المكيات نظير سورة البقرة فى المدنيات:

---

(١) يريد بذلك قوله تعالى (ما ننسخ من آية) أو قوله (ود كثير الخ) بدليل قوله ثم قال بلى من أسلم . والواقع أن آية (ما ننسخ) وما بعدها من ذكر إبراهيم ، والثناء عليه بأنه إمام للناس ، وبنائه للبيت ، وتعظيم البيت وبانيه ، كل هذا كتوطئة وتمهيد لذكر ما كان من شأن المخالفين فى تحويل القبلة بقوله تعالى (سيقول السفهاء الخ)

(الحمدُ للهِ الذي خَلقَ السموٰات والأرض — الى قوله : ثمَّ الذينَ كفروا بربِّهم يَعدِلون) وذكر البراهين التامة ، ثم أعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه ، الى أن قال : (كتب ربكم على نفسهِ الرحمةَ ليَجْمَعنكم إلى يومِ القيامة لاريب فيه) فأقسم بكتب الرحمة على إنفاذ الوعيد على من خالف ، وذلك يعطى التخويف تصريحاً ، والترجية ضمناً ؛ ثم قال : إني أخافُ إن عصَيْتُ ربي عذابَ يوم عظيم) فهذا تخويفٌ ، وقالَ : (من يُصْرَفْ عنه يومئذ فقد رحمه) الآية ! وهذا ترجية ، وكذا قوله : (وإن يَمْسَسْكَ الله بضرٍ) الآية ! ثم مضى فى ذكر التخويف ، حتى قال : (وللدَّارُ الآخرة خيرٌ للذين يتقون) . ثم قال : (إنما يستجيب الذين يسمعون) ونظيره قوله : (والذين كذَّبوا بآياتنا صمٌّ وبكم فى الظلمات) الآية ! ثم ذكر مايليق بالموطن الى أن قال : (وما نُرسِلُ المرسَلين إلا مبشِّرين ومُنْذرين : فمَنْ آمن وأصلح) الآية ! واجرِ فى النظر على هذا الترتيب ، يلُحْ[1] لك وجه الأصل المنبهِ عليه . ولولا الإطالة لبسط من ذلك كثير

فصل

وقد يغلِّب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال :

فيرد التخويف ويتسع مجاله ، لكنه لايخلو من الترجية ؛ كما فى سورة الأنعام ، فإنها جاءت مقررة للخلق[2] ، ومنكرة على من كفر بالله ، واخترع من تلقاء نفسه مالا سلطان له عليه ، وصدَّ عن سبيله ، وأنكر مالا ينكَر ولدَّ فيه وخاصم

(١) فمثلا سورة الرحمن ثلثها الأول تقريبا آيات دالة على الصانع المبدع سبحانه توطئة لما يجىء بعد من التخويف والترغيب ، وأنه بعلمه وقدرته وإبداعه لا يعجزه ما خوف منه وما رغب فيه والثلث الثانى غاية التخويف والوعيد . والثالث غاية الترغيب والترجية

(٢) لعل الأصل (للحق)

وهـذا المعنى يقتضى تأكيد التخويف ، وإطالة التأنيب والتعنيف ، فكثرت مقدماته ولواحقه . ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية ؛ لأنهم بذلك مدعوون الى الحق ، وقد تقدم الدعاء ، وإنما هو مزيد تكرار إعذاراً وانذاراً . ومواطنُ الاغترار يطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية ؛ لأن درء المفاسد آكد

وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها ، وذلك فى مواطن القنوط ومظنته ؛ كما فى قوله تعالى : (قُل ياعبادِىَ الَّذِين أَسْرفوا على أنفسهم لاتَقْنَطُوا من رحمة الله ، إنَّ الله يغفر الذنوب جميعاً) الآية ! فإن ناساً من أهل الشرك كانوا قد قتلوا وأكثروا ، وزَنوا وأكثروا ، فأتوا محمداً صلى الله عليه وسلم فقالوا : إن الذى تقول وتدعوا اليه لحسنٌ لو تخبرنا ألَنا لِما عملنا كفارة ؟ فنزلت . فهذا موطن خوف يخاف منه القنوط ، فجىءُ فيه بالترجية غالبة [1] . ومثل ذلك الآية الأخرى : (وأقم الصلاةَ طرفَى النهار وزُلفاً من الليل ، إنَّ الحسناتِ يُذْهِبْنَ السيئات) ، وانظر فى سببها [2] فى الترمذى والنسائى وغيرهما .

ولما كان جانب الإخلال من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب ؛ وذلك فى مظانه الخاصة لاعلى الإطلاق ، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنة هـذا ولا هذا أتى الأمر معتدلا . وقد مر لهذا المعنى بسط فى كتاب المقاصد . والحمد لله

فإن قيل : هـذا لايطرد ؛ فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر ، فيأتى التخويف من غير ترجية ، وبالعكس

---

(١) لأنه أطلق الذنوب فلم يقيد بصغيرة ولا كبيرة ، ولم يشترط شرطا ما ، فلم يقل (لمن يشاء) ثم أكد الأمر بقوله (إنه هوالغفور الرحيم) ومثله يقال فى إذهاب الحسنات للسيئات فى الآية الآتية بعدها

(٢) حديث ابن مسعود فى الرجل الذى عالج المرأة وأصاب منها ما دون الوطء . وجاء يقص عليه صلى الله عليه وسلم أمره ويقول (اقض بما شئت) الى أن قال : فقام الرجل وانطلق ، فأتبعه رجلا فدعاه وتلا عليه هذه الآية

ألا ترى قوله تعالى : (وَيْلٌ لِكلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَة) الى آخرها ! فإنها كلها تخويف ، وقوله : (كَلاَّ إنَّ الإنسانَ لَيَطْغَى أن رآه اسْتغنَى) الى آخر السورة ! وقوله (ألَمْ ترَ كيف فَعل ربُّك بأصحابِ الفيل) الى آخر السورة ! ومن الآيات قوله : (إنَّ الَّذِين يُؤذونَ اللهَ ورسوله — الى قوله : فقدِ احْتمَلُوا بُهتانًا وإثمًا مُبينًا)

وفى الطرف الآخر قوله تعالى : (والضُّحَى والليل إذا سَجَى) الى آخرها ! وقوله تعالى : (ألمْ نَشْرَحْ لك صدْرَك) إلى آخرها ! ومن الآيات قوله تعالى : (ولا يَأْتَلِ أُولو الفضلِ مِنكموالسَّعَةِ أن يُؤتُوا أُولى القُرْبَى) الآية ! وروى أبو عبيد عن ابن عباس أنه التقى هو وعبدالله بن عمرو ، فقال ابن عباس أى آية أرجى فى كتاب الله ؟ فقال عبد الله قوله : (قُلْ ياعبادىَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا على أنْفُسِهم لاتَقْنَطُوا من رحمة الله) الآية ! فقال ابن عباس : لكن قول الله : (وإذْ قال إبراهيمُ ربِّ أرنى كيف تُحْيِي المَوْتى ؟ قال : أوَ لم تُؤْمِنْ ؟ قال : بلى ، ولكِنْ لِيطْمَئِنَّ قلبى) قال ابن عباس فرضى منه بقوله « بلى » . قال[1] فهذا لما يعترض فى الصدور مما يوسوس به الشيطان . وعن ابن مسعود قال : فى القرآن آيتان ماقرأهما عبد مسلم عِندذنب إلا غفر الله له . وفسر ذلك ابىّ بن كعب بقوله تعالى : (والذين إذا فعلوا فاحشةً أو ظلَمُوا أنفُسَهم ذكروا اللهَ) الى آخر الآية ! وقوله : (ومَن يَعملْ سُوءاً أو يَظْلم نفسَهَ ثم يَسْتَغفِرِ اللهَ يَجِدِ اللهَ غَفُوراً رَحِيما) وعن ابن مسعود ان فى النساء خمس آيات مايسرنى أنَّ لى بها الدنيا وما فيها ، ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها مايعرفونها قوله : (إن تَجْتَنِبُوا كبائرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ) الآية !

---

(١) أى أن عبد الله قال لابن عباس إن هذا فى موضوع آخر ، كحديث القائل له صلى الله عليه وسلم : إنى أحدث نفسى بالشيء لأن أكون حممة أحب إلى من أن أتكلم به . فقال له صلى الله عليه وسلم (الحمد لله الذى رد أمره إلى الوسوسة) فليس راجعا إلى أصل الايمان أو قبوله فيه حتى تكون الآية أرجى الآيات كما فهمت

وقوله : (إنَّ اللهَ لايظلمُ مثقالَ ذرَّة) الآية ! وقوله : (إنَّ اللهَ لايغفرُ أن يشركَ به) الآية ! وقوله : (ولو أنهم إذْ ظلموا أنفسَهم جاءوك) الآية ! وقوله : (ومَن يَعْملْ سُوءاً أو يظلمْ نفسَهُ ثم يستغفرِ اللهَ يجدِ اللهَ غفوراً رحيما) ، وأشياء من هذا القبيل كثيرة ، إذا تتبعت وجدت . فالقاعدة لاتطرد ؛ وإنما الذى يقال أن كل موطن له مايناسبه ، ولكل مقام مقال ، وهو الذى يطرد فى علم البيان . أما هذا التخصيص فلا

فالجواب أن ماعترض به غير صادٍّ عن سبيل ماتقدم . وعنه جوابان : إجمالى ، وتفصيلى

فالإجمالى أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ماتقدم ، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية ؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية فى الوضعيات انعقدت كلية ، واعتمدت فى الحكم بها وعليها ، شأن الأمور العادية [1] الجارية فى الوجود . ولا شك أن ماعترض به من ذلك قليل ، يدل عليه الاستقراء ، فليس بقادح فيما تأصل

وأما التفصيلى فإن قوله : (وَيلٌ لِكلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ) قضية عين فى رجل معين [2] من الكفار ، بسبب أمر معين ، مِن همزه النبى عليه الصلاة والسلام وعيبه إياه ؛ فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح ، لأنه أجرى مجرى التخويف .

---

(١) أى فمع كونها أغلبية اعتبرها الشارع فى إجراء الأحكام عليها ، كما فى أحكام السفر ، وبناء التكليف على البلوغ الذى هو مظنة العقل ، وهكذا ، كما تقدم فى المقاصد فى المسألة العاشرة من النوع الأول والخامسة عشرة من النوع الرابع

(٢) هو أبى بن خلف أو أمية بن خلف أو الوليد بن المغيرة أو العاصى بن وائل أو هم جميعا لأنهم كانوا أغنياء عيابين فى النبى صلى الله عليه وسلم تنطبق عليهم الأوصاف التى فى السورة

فليس مما نحن فيه . وهذا الوجه جار فى قوله : (إنَّ الإنسانَ [(١)] لَيَطْغَى أنْ رآهُ استغنَى) . وقولُه : (إنَّ الَّذِين يُؤْذُون اللهَ ورسوله) الآيتين ! جار [(٢)] على ماذكر ؛ وكذلك سورة (والضحى) . وقوله : (ألمْ نشرح لكَ صدركَ) غير مانحن فيه ، بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعطاه من المنح . وقوله : (ألا تُحِبُّون أن يغفرَ اللهُ لكم) قضية عين لأبى بكر الصديق ، نُفِّس بها من كرب فيما أصابه بسبب الإفك المتقول على بنته عائشة ، فجاء هذا الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق وإدامتها ، بالإنفاق على قريبه المتصف بالمسكنة والهجرة ، ولم يكن ذلك واجبا على أبى بكر ، ولكن أحب الله له معالى الأخلاق . وقوله : (لاتَقنَطُوا) وما ذكر معها فى المذاكرة المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على مانحن فيه ، بل النظر فى معانى آيات على استقلالها . ألا ترى أن قوله : (لاتقنطوا مِن رحمة الله) أعقب بقوله : (وأنيبوا الى ربكم) الآية ! وفى هذا تخويف عظيم مهيّج للفرار من وقوعه ؛ وما تقدم من السبب فى نزول الآية يبين المراد ، وأن قوله : (لاتقنطوا) رافع لما تخوفوه من عدم الغفران لما سلف . وقولُه : (رَبِّ أرنى كيف تُحْيِي الموتى) نظر فى معنى آية فى الجملة وما يستنبط منها ؛ وإلا فقوله : (أوَلم تُؤْمِن) تقرير فيه إشارة الى التخويف أن لايكون مؤمنا ، فلما قال : « بلى » حصل المقصود وقوله (والَّذِين إذا فعلُوا فاحشة) كقوله : (لاتقنطوا من رحمة الله) . وقوله (ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه) داخل تحت أصلنا ، لأنه جاء بعد قوله : (ولاتكُن للخائنين خصيما) (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم — الى قوله : فمن يجادل

---

(١) نزل فى أبى جهل وإن كان المراد الجنس . وقد نزلت الآيات بعد ما قبلها من السورة بزمن طويل

(٢) لأنهما نزلتا فى أبى بن سلول ومن معه فى قضية الافك . أو فيمن طعنوا عليه صلى الله عليه وسلم فى زواج صفية بنت حيي بن أخطب

اللهَ عنهم يومَ القيامة ؟ أم من يكونُ عليهم وكيلا) . وقوله : (إن تجتنبوا) آت بعد الوعيد على الكبائر من أول السورة الى هنالك ، كأكل مال اليتيم ؟ والحيف في الوصية ، وغيرهما ، فذلك مما يرجّى به تقدم [1] التخويف . وأما قوله : (إن الله لا يظلمُ مثقالَ ذرّة) فقد أعقب بقوله : (يومئذ يودُّ الذين كفروا وعصَوُا) الآية ، وتقدم قبلها قوله : (الذين يبخلون — الى قوله : عذاباً مهيناً) ؛ بل قولُه : (إن الله لا يظلِمُ مثقال ذرّة) جمع التخويف مع الترجية . وكذا قوله : (ولوأنهم إذ ظلموا أنفسهم) الآية ! تقدم قبلها وأتى بعدها تخويف عظيم ، فهو مما نحن فيه وقوله : (إن الله لايغفرُ أنْ يُشركَ به) الآية ! جامع للتخويف والترجية ، من حيث قيّد غفران ماسوى الشرك بالمشيئة ، ولم يُرد ابن مسعود بقوله : « ما يسرنى أن لى بها الدنيا وما فيها » أنها آيات ترجية خاصة ، بل مراده — والله أعلم — أنها كليات فى الشريعة محكمات ، قد احتوت على علم كثير ، وأحاطت بقواعد عظيمة فى الدين . ولذلك قال . ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها . وإذا ثبت هذا فجميع ما تقدم جار على أن لكل موطن ما يناسبه إنزال القرآن إجراؤه [2] على البشارة والنذارة ، وهو المقصود الأصلى لا أنه أنزل لأحد الطرفين دون الآخر وهو المطلوب وبالله التوفيق

فصل

ومن هنا يتصور للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء ؛ لأن حقيقة الأيمان دائرة بينهما . وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص ، فقال : (إن الذين هم مِن خَشية ربّهم مُشفِقون — الى قوله : والذين يؤتُون ما آتَوْا وقلوبُهم

---

(١) لعل الأصل (تقدمه) أى فقوله (إن تجتنبوا) الآية مما يرجى به ، لكن سبقه التخويف

(٢) إجراؤه بدل من إنزال

وجلة أنهم الى ربهم راجعون) ، وقال : (إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله) ، وقال (أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه)

وهذا على الجملة ؛ فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجانب الخوف عليه أقرب ، وإن غلب عليه طرف التشديد والاحتياط فجانب الرجاء اليه أقرب؛ وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه . ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم : (ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله) الآية ! وغلب على قوم جانب الإهمال في بعض [1] الأمور فخوفوا وعوتبوا ، كقوله : (إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة) الآية ، فإذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعاني آياته فعلى المكلف العمل على وفق ذلك التأديب

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تعريف القرآن بالاحكام الشرعية أكثره كلي [2] لاجزئي ؛ وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية ، إما بالاعتبار [3] أو بمعنى [4] الأصل ، إلا ما خصه

---

(١) تقدم أن الآية نزلت في أبي بن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه صلى الله عليه وسلم في زواج صفية وسواء أكان هذا أم ذاك فقد نزلت في شأن قوم من الكفار . والموضع الآن لذكر المؤمنين الذين غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم . فلو ذكر في تأديب من غلب عليه جانب الاهمال في بعض الامور مثل آية (ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم) الآية لكان ظاهرا وصح تسميته عتابا . أما الذين يلعنون في الدنيا والآخرة فلا يعد هلاكهم الأبدي عتابا

(٢) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر ، ولا بحال دون حال ، ولا زمان دون آخر وأيضا ليس مفصلا مستوعبا لشروط وأركان وموانع ما يطلب أو ما ينهى عنه وهو المسمى بالمجمل . وإنما حملنا الكلية على هذين المعنيين معا لتنزيل كلامه الآتي عليه ألا ترى إلى قوله (إلا ما خصه الدليل) والى قوله (ويدل على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثير من البيان) وقوله (وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة الخ)

(٣) أي باعتبار المآلات وهو المسمى بالاستحسان (٤) وهو القياس

الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم

ويدل على هذا المعنى ـ بعد الاستقراء المعتبر ـ أنه محتاج[1] الى كثير من البيان ، فان السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هى بيان للكتاب ، كما سيأتى شرحه إن شاء الله تعالى ، وقد قال الله تعالى: (وأنزلنا اليك الذِّكرَ لتُبيِّن للناس مانُزِّل إليهم) وفى الحديث « مامِن نبيٍّ مِن الأنبياء إلا أُعطىَ منَ الآياتِ ما مثلُه آمَن عليه البشر و إنما كان الذى أوتيته وحياً أوحاه الله إلىَّ ، فأرجو أن أكونَ أكثرَهم تابعا يوم القيامة[2] » وإنما[3] الذى أعطى القرآنُ ، وأما السنة فبيان له . وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع ، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات ؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله ، لقوله تعالى : (أليَوْمُ أكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكم) الآية . وأنت[4] تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها فى القرآن ، إنما بينتها[5] السنة وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها

---

(١) لمعرفة التفاصيل والشروط والموانع ، وأركان الماهيات الشرعية وغير ذلك وهذه الحاجة هى علامة الكلية

(٢) رواه احمد والبخارى ومسلم ~~وتمامه (والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله)~~

(٣) لأنه المشتمل على ما آمن لأجله الناس من المعجزة ، وليس هذا فى السنة وإذا كان الذى أعطيه هو القرآن فلا يتأتى أن يكون جامعا لحاجة البشر فى دينهم ودنياهم إلا إذا كان مشتملا على التفاصيل فى معاملة الخلق والخالق . لكنه يبقى أن يقال إنه ورد فى الحديث الآخر (أعطيت القرآن ومثله معه) ، فهذا الحصر غير مسلم إلا باعتبار الاعجاز الذى فى الحديث ، فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على الكلية لتعريفه للأحكام الشرعية

(٤) من تتمة الدليل قبله

(٥) وسيأتى فى المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل

وأيضا [١] فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال ، وهى [٢] الضروريات والحاجيات والتحسينات ومكمل كل واحد منها . وهذا كله ظاهر أيضا [٣] فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن ، وقد عد الناس قوله تعالى : (لِتَحْكُم بينَ النَّاس بما أراكَ اللهُ) متضمناً للقياس ، وقوله : (وما آتاكم الرسولُ فخذُوه) متضمنا للسنة ، وقوله : (ويتَّبعْ غيرَ سبيل المؤمنينَ) متضمنا للإجماع . وهذا أهم ما يكون . وفى الصحيح عن ابن مسعود قال : « لعنَ اللهُ الواشماتِ والمستوشمات » الخ [٤] فبلغ ذلك امرأة من بنى أسد ، يقال لها أم يعقوب ، وكانت تقرأ القرآن ، فأتته فقالت : ماحديث بلغنى عنك أنك لعنت كذا وكذا ؟ فذكرته ، فقال عبد الله : ومالى لا ألعن مَن لعن [٥] رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وهو فى كتاب الله . فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته . فقال : لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه ، قال الله عزوجل : (وما آتاكم الرسولُ فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا) الحديث! وعبدالله من العالمين بالقرآن

---

(١) استدلال آخر على كلية تعريف الكتاب للأحكام الشرعية

(٢) انظر بيانه الوافى فى المسألة الرابعة من دليل السنة من قوله (ومنها النظر إلى مادل عليه الكتاب فى الجملة) الخ

(٣) لعل الأصل (وأيضا فالخارج الخ) ليكون دليلا ثالثا على الكلية بالمعنيين وتكون هذه الآيات الثلاث من أوسع كلياته شمولا . وهو مايشير اليه قوله (وهذا أهم ما يكون)

(٤) رواه أحمد وفيه اختلاف عما هنا . والبخارى ، مختصرا فى عدة أبواب . ومسلم وأبوداود ، ولفظهما أطول مما هنا . وابن ماجه ، ولعل روايته أقرب الروايات إلى رواية المؤلف

(٥) أى فى الحديث السابق . وهو لم يرفعه هنا اكتفاء بقوله (لعن رسول الله) وقوله (وما آتاكم الرسول الخ) فالحديث دليل تفصيلى لمسألتها والآية دليل إجمالى

فصل

فعلى هذا لا ينبغى فى الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر فى شرحه وبيانه وهو السنة ؛ لأنه إذا كان كليا وفيه [1] أمور كلية كما فى شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر فى بيانه ؛ وبعد ذلك ينظر فى تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ؛ وإلا فمطلق [2] الفهم العربى لمن حصله يكفى فيما أعوز من ذلك . والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم ؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة [3] الشريعة ، ولا يعوزه منها شيء . والدليل على ذلك أمور :

(منها) النصوص القرآنية ، من قوله : [4] (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية ! وقوله :(وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْء) وقوله : (مافرّطنا فى الكتاب [5] من شيء) وقوله : (إن هذا القران يهدى للتى هى أقوم) يعنى الطريقة المستقيمة [6] ولو لم يكمل فيه جميع معانيها لما صح إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة، وأشباه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما فى الصدور ، ولا يكون شفاء لجميع [7] ما فى الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء

(١) يتأمل فى الفرق بين كونه كليا وبين أن فيه أمورا كلية

(٢) المراد الفهم الناشىء عن الدربة فيه لما تقدم آنفا لا مجرد أى فهم عربى فرض

(٣) أى عالم بالشريعة إجمالا ، لاينقصه من إجمالها وكلياتها شيء

(٤) ربما يقال إكماله بالكتاب والسنة ، لأنه لم يقل أكملته فى خصوص الكتاب

(٥) بناء على أن المراد به القرآن : وفيه أقوال أخرى معتبرة

(٦) وهى النظام الكامل فى معاملة الخلق والخالق

(٧) جاء به من لفظ (ما) العام

(ومنها) ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام « إن هذا القرآن حبلُ الله ، وهو النورُ المبين ، والشفاء النافع ، عصمةٌ لمن تمسك به ، ونجاة لمن تبعه ، لايعوَجّ فيقوّم ، ولا يزيغ فيستعتب ، ولاتنقضى عجائبه ، ولا يخلَق على كثرة الرد » (١) الخ فكونه حبل الله بإطلاق ، والشفاء النافع ، الى تمامه ، دليل على كمال الأمر فيه . ونحو هذا من حديث على عن النبي عليه الصلاة والسلام ، وعن ابن مسعود « ان كل مؤدِب يحب أن يُؤتى أدَبُه وأن أدب الله القرآن (٢) » وسئلت عائشة عن خُلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : « كان خلقه القرآن (٣) » وصدّق ذلك قوله : (وإنك لعلى خلق عظيم) ، وعن قتادة ما جالس القرآن أحد إلا فارقه بزيادة أو نقصان ، ثم قرأ : (وننزّل من القرآن ما هو شفاء ورحمةٌ للمؤمنين ، ولا يزيدُ الظالمين إلا خسارا) ، وعن محمد ابن كعب القرظى فى قول الله تعالى : (إننا سمعنا مُناديًا يُنادى للإيمان) قال : هو القرآن ، ليس كلُّهم رأى النبيّ صلى الله عليه وسلم . وفى الحديث : « يَؤم الناسَ أقرؤهم لكتاب الله » (٤) وما ذاك إلا أنه أعلم بأحكام الله ، فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة ، وعن عائشة أن من قرأ القرآن فليس فوقه أحد . وعن عبد الله قال : إذا أردتم العلم فأثيروا (٥) القرآن ، فإن فيه علم الأولين والآخرين ، وعن عبد الله بن

---

(١) أخرجه فى التيسير بطوله عن الترمذى عن على رضى الله عنه ببعض اختلاف فى اللفظ . وقوله (ونحو هذا) الخ إن كان مراده أن بقية الحديث الطويل المذكور عن على تحتوى على أمثال هذه المعانى فظاهر . وإن كان مراده أن نحو هذا الحديث حديث آخر مروى عن على يكون الحديث السابق مرويا عن غير على أيضا فراجع

(٢) رواه فى الجامع الصغير (كل مؤدب يحب أن تؤتى مأدبته. وأدبة الله القرآن فلا تهجروه) عن البيهقى فى شعب الايمان. قال العزيزى حسن. ورواه فى راموز الحديث (كل مؤدب يحب أن تؤتى مأدبته وإن أدب الله القرآن فلا تهجروه) عن الديلمى.

(٣) رواه فى راموز الحديث للمناوى عن أحمد

(٤) صدر حديث طويل رواه فى التيسير عن الخمسة إلا البخارى

(٥) بالتفهم فيه

عمر قال : من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيما ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه ، إلا أنه لا يوحى اليه . وفى رواية عنه : من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين جنبيه ، وماذاك إلا أنه جامع لمعانى النبوة ، وأشباه هذا مما يدل على هذا المعنى

(ومنها) التجربة وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ الى القرآن فى مسألة إلا وجد لها فيه أصلا ؛ وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهلُ الظواهر الذين ينكرون القياس ، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن [1] الدليل فى مسألة من المسائل وقال ابن حزم الظاهرى : كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل فى الكتاب والسنة ، نعلمه والحمد لله ، حاش القراض ، فما وجدنا له أصلا فيهما ألبتة . الى اخر ماقال . وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الاجارة ، وأصلُ الاجارة فى القرآن ثابت ، و بيّن ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعملُ الصحابة به

ولقائل ان يقول : إن هذا غير صحيح ؛ لما ثبت فى الشريعة من المسائل والقواعد غير الموجودة فى القرآن ، و إنما وجدت فى السنة ، و يصدقُ ذلك ما فى الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « لا أُلْفِيَنَّ أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نَهيت عنه ، فيقول : لاأدرى ، ماوجدنا فى كتاب الله اتبعناه » [2] وهذا ذم ، ومعناه اعتماد السنة أيضا ، و يصححه قول الله تعالى : (فان تنازعتم فى شيء فرُدُّوه الى الله والرسول) الآية ! قال ميمون بن مهران : الرّد الى الله الرد الى كتابه ؛ والرد الى الرسول إذا كان حياً ، فلما قبضه الله فالرد الى سنته . ومثله (وما كان لمؤمن ٍ ولا مؤمنة ٍ اذا قضى الله ورسوله أمراً) الآية يقال : [3] ،

---

(١) لكن يقال إن لم يجدوا فى القرآن وجدوا فى السنة . فبعض الأدلة على ما ترى . ويرشح النظر الذى أشرنا اليه ما نقله عن ابن حزم . وما عقب به على استثنائه باب القراض

(٢) رواه فى المصابيح فى ترجمة الحسان : ورواه الشافعى فى الأم ، وكذا رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه

(٣) المناسب أن يكون قد سقط منه كلمة (لا) فهو ينفى من أول الأمر صحة أن

إن السنة يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله ، لقوله : (لِتبيّن للناس ما نزّل إليهم) وهو جمع بين الأدلة ، لأنا نقول: إن كانت السنة بياناً للكتاب ففي أحد قسميها ، فالقسم الآخر زيادة على حكم الكتاب؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها[1] وتحريم الحُمُر الأهلية[2] وكل ذي ناب من السباع [3] وقيل[4] لعلي بن أبي طالب :هل عندكم كتاب ؟ قال لا : إلا كتاب الله ، أو فهم أُعطِيَه رجل مسلم ، أو ما في هذه الصحيفة — قال قلت : وما في هذه الصحيفة ؟ قال العقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وهذا وإن كان فيه دليل على أنه لاشيء عندهم الا كتاب الله ، ففيه دليل أن عندهم ما ليس في كتاب الله وهو خلاف ما أصّلت

يكون هذا جوابا ويدفع توهم الاجابة به . أما ما قيل من أن أصله (ويمكن أن يقال) فانه لا يناسب قوله بعد (لأنا نقول) إذ هو تعليل لنفى صحة الاجابة به ، لا لأمكانها .

(١) أخرج الستة عن أبي هريرة رضى الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على عمتها ، والمرأة على خالتها) .

(٢) روى أبو داود عن خالد بن الوليد رضى الله عنه قال : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر ، فأتت اليهود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فشكوا أن الناس قد أسرعوا الى حظائرهم . فقال صلى الله عليه وسلم (لا تحل أموال المعاهدين الا بحقها . وحرام عليكم حمر الأهلية وخيلها وبغالها ، وكل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير

(٣) روى مالك ومسلم وأبو داود والنسائى عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (كل ذى ناب من السباع فأكله حرام)

(٤) قائله أبو جحيفة ولفظه فى المصابيح (هل عندكم شيء ليس فى القرآن ؟ فقال والذى خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما فى القرآن ، إلا فهما يعطى رجل فى كتابه أوما فى الصحيفة . قلت وما فى الصحيفة ؟ قال العقل) الخ ماهنا . رواه البخارى والنسائى والترمذى

والجواب عن ذلك مذكور في الدليل الثاني ، وهو السنة [١] بحول الله .

ومن نوادر الاستدلال القرآني ما نقل عن علي أنه قال : الحمل [٢] ستة أشهر انتزاعا من قوله تعالى : (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) مع قوله : (وفصاله في عامين) واستنباط مالك ابن أنس أن من سب الصحابة فلا حظ له في الفيء ، من قوله [٣] (والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا) الآية ! وقول من قال : « الولد لا يُملك » من قوله [٤] (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون) ، وقول ابن العربي إن الانسان قبل أن يكون علقة لا يسمى إنساناً من قوله : (خلق الإنسان من علق) ، واستدلال منذر بن سعيد على أن العربي غير مطبوع على العربية بقوله : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) . وأغرب ذلك استدلال ابن الفخار القرطبي على أن الإيماء بالرؤوس الى جانب عند الإبانة والإيماء بها سفلا عند الاجابة [٥] ، أولى مما يفعله المشارقة من خلاف ذلك ، بقوله

---

(١) في المسألة الرابعة هناك التفصيل الوافي في السؤال والجواب

(٢) جعلوه في الأصول من باب دلالة المنطوق غير الصريح ، من نوع دلالة الاشارة ، وهو ما كان لازما لم تقصد إفادته . ومثله دلالة الحديث (تمكث شطر دهرها لا تصلي) على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما

(٣) رأى ابن عمر كما في صحيح أبي داود أن آية (ما أفاء الله على رسوله الخ) استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء المهاجرين والذين تبوءوا الدار والذين جاءوا من بعدهم ، فجعل مالك قولهم (ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا) شرطا لاستحقاقهم في الفيء لأن قوله (يقولون) حال ، فهو قيد في الاستحقاق من الفيء وأي غل أعظم من غل من يسب الصحابة ؟ أما على رأي من يجعل قوله (للفقراء الخ) كلاما مستأنفا فلا يظهر وجه الاستدلال به .

(٤) لأنه رد عليهم بأنهم عباد الله ، جمع عبد . فعناه أنه كيف يجمع بين كونهم عبادا وهو مسلم وبين كونهم أولاد الله ؟ يعني ولا يتأتى ذلك لما هو مسلم من أن الولد لا يملك لوالده ، للتنافي في اللوازم فالقرآن يقرر هذا الحكم بهذه الدلالة الاشارية

(٥) على فرض أنها تفيد أن الايماء الى جانب فيه الابانة ، فليس في الآية ما يفيد

تعالى : (لوَّوْا رُؤُوسَهُم ورأيتهم يَصدُّون) الآية ! وكان أبو بكر الشبلي الصوفي إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعا ، فقال له ابن مجاهد : أين في العلم إفساد ما ينتفع به ؟ فقال : (فَطَفِقَ مَسْحًا [1] بالسُّوقِ والأعناق) ثم قال الشبلي : أين في القرآن أن الحبيب لايعذب حبيبه ؟ فسكت ابن مجاهد وقال له : قل قال قوله (وقالتِ اليهودُ والنَّصارَى نَحنُ أبناء اللهِ وأحِبَّاؤُه) الآية[2] . واستدل بعضهم على منع سماع المرأة بقوله تعالى : (ولمَّا جاء مُوسى لِميقاتِنا وكَلَّمَهُ رَبه) الآية !وفي بعض هذه الاستدلالات نظر

أن الايماء سفلا فيه الاجابة . وأيضا فأصل الكلام انكار لفعلهم هذا وأن عادتهم كانت كذلك ، وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الأولوية للأشارة عندالأبابة بلي الرؤوس . فلذا عده غريبا . ولو أطلق عليه أكثر من ذلك لحق له

(١) إفساد المال في شريعتنا غير جائز . وخوف الاشتغال به لا يجيز إفساده . وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة منها الهبة والصدقة وغيرهما . وشرع من قبلنا يعمل به مالم ينسخ . على أنه اذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف كما قاله الجمهور — لا المسح باليد عنداستعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قاله الفخر الرازي والطبري وكما روي عن ابن عباس والزهري - فاما أن يكون ذلك في شريعته للتقرب بذبحها كما يتقرب بالنعم ، وإما أن يكون مجرد خدش ليكون علامة على تحبيسها في سبيل الله على حد وسم إبل الصدقة . قال الألوسي : أما أنه أتلفها غضبا لأنها شغلته فقول باطل لاينظر إليه اه وهذا كله داخل تحت قوله (وفي بعض هذه الاستدلالات نظر)

(٢) رتب موسى عليه السلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له ، ففهم هذا البعض أن موسى بنى هذا على أن من يجوز سماع كلامه يجوز النظر اليه وبالعكس ، وحيث إن المرأة لا تجوز رؤيتها باتفاق فلا يجوز سماع كلامها . وما أبعد هذا لا سيامع ملاحظة الفرق في مادة الجواز : ففي مسألةموسى الجواز عقلي ،ومسألة رؤية المرأةوسماع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الخمسة فلما لم تجزرؤية المرأة والنظر إليها باتفاق لم يجز سماع كلامها

فصل

وعلى هذا لابد فى كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يلتفت الى أصلها فى القرآن ؛ فان وجدت منصوصا على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك ، وإلا فمراتب النظر فيها متعددة ، لعلها تذكر بعد فى موضعها ان شاء الله تعالى . وقد تقدم ـ فى القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا ـ أن كل دليل شرعى فإما مقطوع به أو راجع الى مقطوع به ، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم ، فهو أول مرجوع اليه ؛ أما إذا لم يُرَد من المسألة الا العمل خاصة فيكفى الرجوع فيها الى السنة المنقولة بالآحاد ، كما يكفى الرجوع فيها الى قول المجتهد وهو أضعف ؛ وإنما يرجع فيها الى أصلها فى الكتاب لافتقاره الى ذلك فى جعلها أصلا يرجع اليه ، أودينا يدانُ الله به ، فلا يكتفى بمجرد تلقيها من أخبار الآحاد كما تقدم

﴿ المسألة السابعة ﴾

العلوم المضافة الى القرآن تنقسم على أقسام :

(قسم) هو كالأداة لفهمه واستخراج مافيه من الفوائد ، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه ؛ كعلوم اللغة العربية التى لابد منها وعلم القراآت ، والناسخ والمنسوخ ، وقواعد أصول الفقه ، وما أشبه ذلك . فهذا لانظر فيه هنا

ولكن قد يدعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة الى فهم القرآن ، وأنه مطلوب كطلب ماهو وسيلة بالحقيقة ؛ فان علم العربية ، أو علم الناسخ والمنسوخ ، وعلم الأسباب ، وعلم المكى والمدنى ، وعلم القراآت ، وعلم أصول الفقه ، معلوم عند جميع العلماء أنها مُعينة على فهم القرآن ، وأما غير ذلك فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك ؛ كما تقدم فى حكاية الرازى فى جعل علم الهيئة وسيلة الى فهم قوله تعالى :

(أَفَلَمْ يَنظُرُوا إلى السماءِ فوقَهم كيفَ بنَيْنَاها وَزَيَّنَّاها وما لها مِن فُرُوج). وزعم ابن رشد الحكيم فى كتابه الذى سماه «بفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن علوم الفلسفة مطلوبة ، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة الا بها . ولو قال قائل إن الأمر بالضد مما قال لما بَعُدَ فى المعارضة

وشاهِدُ ما بين الخصمين شأن السلف الصالح فى تلك العلوم ، هل كانوا آخذين فيها ؟ أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها ؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، والجم الغفير . فلينظر امرؤ أين يضع قدمه ؟ وثم أنواع أخر يعرفها من زاول هذه الأمور ، ولاينبئك مثل خبير . فأبو حامد ممن قتل هــذه الأمور خبرة ، وصرح فيها بالبيان الشافى فى مواضع من كتبه

(وقسم) هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام ، لامن حيث هو خطاب بأمر أو نهى أو غيرهما ، بل من جهة ما هو هو ، وذلك ما فيه من دلالة النبوة ، وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان هذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن ، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية ، إذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهى وغيرها ، وإنما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله ، وذلك لايختص به شىء من القرآن دون شىء ، ولا سورة دون سورة ، ولا نمط منه دون آخر ، بل ما هيته هى المعجزة له ، حسبما نبه عليه الصلاة والسلام « مامِن الأنبياء نَبِيٌّ إلا أُعطِيَ مِنَ الآياتِ مامِثلُه آمَنَ عليه البَشَرُ ، وإنما كان الذى أوتيته وَحْياً أوحاهُ اللهُ إليّ ، فأرجو أن أكونَ أكثرهم تابعاً يومَ القيامة [١] » فهو بهيأته التى أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام ، وفيها عجز الفصحاء اللُّسن ، والخصماء اللُّد ، عن الإتيان بما يماثله أو

(١) تقدم (ج ٣ — ص٣٦٧) بلفظ (مامن نبى من الأنبياء الخ)

يدانيه . ووجه كونه معجزاً لا يحتاج الى تقريره فى هذا الموضع ، لأنه كيفما تصور الاعجاز به فماهيته هى الدالة على ذلك ، فإلى أى نحو منه ملت دلك ذلك على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم . فهذا القسم أيضاً لا نظر فيه هنا ، وموضعه كتب الكلام

(وقسم) هو مأخوذ من عادة الله تعالى فى إنزاله ، وخطاب الخلق به ، ومعاملته لهم بالرفق والحسنى ، من جعله عربيا يدخل تحت نيل أفهامهم ، مع أنه المنزه القديم ، وكونه تنزل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم فى نفس المعاملة به ، قبل النظر الى ماحواه من المعارف والخيرات . وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم ، ويتبين صحة الأصل المذكور فى كتاب الاجتهاد ، وهو أصل التخلق بصفات الله والاقتداء بأفعاله .

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية ، والفوائد الفرعية ، والمحاسن الأدبية . فلنذكر منها أمثلة يستعان بها فى فهم المراد :

فمن ذلك عدم المؤاخذة قبل الانذار ، ودل على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله : (وما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حتى نَبْعَثَ رَسُولا) فجرت عادته فى خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة الا بعد إرسال الرسل ، فاذا قامت الحجة عليهم (فَمَن شاء فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شاءَ فَلْيَكْفُرْ) ولكل جزاء مثله .

ومنها الإبلاغ فى إقامة الحجة على ماخاطب به الخلق ؛ فانه تعالى أنزل القرآن برهانا فى نفسه على صحة ما فيه ، وزاد على يدى رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما فى بعضه الكفاية

ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنب ، والحلم عن تعجيل المعاندين بالعذاب ، مع تمادبهم على الإباية والجحود بعد وضوح البرهان ، وإن استعجلوا به

ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها فى المواطن التى يحتاج فيها الى ذكر مايستحيي من ذكره فى عادتنا ؛ كقوله تعالى : (أو لامَسْتُمُ النساء) (ومَرْيَم ابنة

عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه) وقوله : (كانا يأكلان الطّعام) حتى اذا وضح السبيل فى مقطع الحق ، وحضر وقت التصريح بما ينبغى التصريح فيه ، فلا بد منه ، واليه الاشارة بقوله : (إنَّ اللهَ لايَسْتَحِيِي أن يَضرِبَ مَثَلاً ما بَعوضة فما فَوْقَها)(واللهُ لايَسْتَحِيِي من الحق)

ومنها التأنى فى الأمور ، والجرى على مجرى التثبت ، والأخذ بالاحتياط ، وهو المعهود فى حقنا ، فلقد أنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم نُجُوماً فى عشرين سنة ، حتى قال الكفار : (لَوْلاَ أُنْزِلَ عليه القرآنُ جُملةً واحدةً) فقال الله : (كذلكَ لِنُثَبِّتَ به فؤادكِ) وقال : (وقُرآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ على الناسِ عَلى مُكْثٍ ونَزَّلْنَاهُ تَنزيلا) وفى هذه المدة كان الإنذار يترادف ، والصراط يستوى بالنسبة إلى كل وجهة وإلى كل محتاج إليه ، وحين أبى من أبى من الدخول فى الاسلام بعد عشر سنين أو أكثر بُدِئوا بالتغليظ بالدعاء ، فشرع الجهاد لكن على تدريج[1] أيضاً ، حكمة بالغة ، وترتيباً يقتضيه العدل والإحسان حتى إذا كمل الدين ، ودخل الناس فيه أفواجاً ، ولم يبق لقائل ما يقول ، قبض الله نبيه إليه وقد بانت الحجة ، ووضحت المحجة ، واشتد أسّ الدين ، وقوى عضده بأنصار الله . فلله الحمد كثيراً على ذلك

ومنها كيفية تأدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء ، فقد بيّن مساقُ القرآن آداباً استقرئت منه ، وإن لم ينص عليها بالعبارة فقد أغنت إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير ؛ فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت فى القرآن فى الغالب إلا « بيا » المشيرة إلى بعد المنادى ، لأن صاحب النداء منزه عن مداناة العباد ، موصوف بالتعالى عنهم والاستغناء ، فاذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمور تستدعى قرب الإجابة : « منها » إسقاط حرف النداء المشير إلى قرب المنادى

---

(١) كما سبق : إذن لا إيجاب ، ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار ، ثم مقاتلة المشركين كافة

وأنه حاضر مع المنادى غير غافل عنه ، فدلَّ على استشعار الراغب هذا المعنى ، إذ لم يأت فى الغالب إلا « ربنا » « ربنا » كقوله : (ربَّنَا لاتؤاخِذْنَا[١]) (ربنا تقَبَّلْ منا) (ربِّ إنى نذرتُ لكَ مافى بَطْنِى) (رَبِّ أرِنى كيفَ تحيى المَوْتى) « ومنها » كثرة مجىء النداء باسم الرب المقتضى للقيام بأمور العباد وإصلاحها ، فكان العبد متعلقا بمن شأنه التربية والرفق والإحسان ، قائلا : يامن هو المصلح لشئوننا على الإطلاق أتِمَّ لنا ذلك بكذا ، وهو مقتضى مايدعو به . وإنما أتى « اللهم » فى مواضع قليلة ، ولمعان اقتضتها الأحوال « ومنها » تقديم الوسيلة بين يدى الطلب ، كقوله : (إيَّاكَ نعبُدُ وإيَّاكَ نَسْتعين ، إهدِنَا الصِّرَاط المُسْتقيم) الآية ! (رَبَّنَا إنَّنا آمنَّا) (ربنا آمنَّا بما أنزلتَ) (ربَّنا ماخلقتَ هذا باطِلا سُبْحَانك !) (ربنا إنك آتيْتَ فِرْعون وملأهُ زينة) الآية ! (ربِّ إنَّهُمْ عصَوْنى واتَّبعُوا من لم يزدْهُ – إلى قوله – ولا تَزِدِ الظالمينَ إلا تَبارًا) (وإذ يَرْفعُ إبراهيمُ القواعِدَ من البيت وإسمعيلُ ربنا تقبَّلْ منا) إلى غير ذلك من الآداب التى تؤخذ من مجرد التقرير

ومن ذلك أشياء ذكرت فى كتاب الاجتهاد فى الاقتداء بالأفعال ، والتخلق بالصفات ، تضاف إلى ماهنا . وقد تقدم[٢] أيضا منه جملة فى كتاب المقاصد

والحاصل أن القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحاسن التي تقتضيها القواعد الشرعية ، على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار ، ويصححها نصوص الآيات والأخبار

---

(١) وهذا وما ماثله وإن كان على لسان العباد ، إلا أنه بتعليمه تعالى لهم . فلا يقال إن هذا حكاية لما قالوه ، ولا يتأتى أن يغير شيئا منها بحذف حرف النداء ليعلمنا بذلك شيئا من آداب مخاطبته تعالى

(٢) فى المسألة الخامسة من النوع الثانى ، وجعل دلالة الكلام على هذه الآداب من نوع الدلالة التبعية ، وبسط المقام هناك فراجعه ليتبين به بعض الحاصل الذى أشار اليه بعد

(وقسم) هو المقصود الأول[1] بالذكر ، وهو الذى نبه عليه العلماء ، وعرفوه مأخوذا من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها ، على حسب ما أداه اللسان العربى فيه . وذلك أنه محتوٍ من العلوم على ثلاثة أجناس هى المقصود الأول : « أحدها » معرفة المتوجَّه اليه ، وهو الله المعبود سبحانه « والثانى » معرفة كيفية التوجُّه اليه « والثالث » معرفة مآل العبد ، ليخاف الله به ويرجوه . وهذه الأجناس الثلاثة داخلة تحت جنس واحد هو المقصود ، عبر عنه قوله تعالى : (وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلاَّ ليَعْبُدُون) فالعبادة هى المطلوب الأول ، غير أنه لايمكن إلا بمعرفة المعبود ، إذ المجهول لا يتوجه إليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها ، فإذا عُرِف — ومن جملة المعرفة به أنه آمر وناهٍ وطالب للعباد بقيامهم بحقه — توجَّه الطلب ، إلا أنه لايتأتى دون معرفة كيفية التعبد فجيء بالجنس الثانى . ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات ، وكان مآل الأعمال عائدا على العاملين ، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية ، وانجر مع ذلك التبشير والإنذار فى ذكرها أتى بالجنس الثالث موضحا لهذا الطرف ، وأن الدنيا ليست بدار إقامة ، وإنما الإقامة فى الدار الآخرة

فالأول يدخل تحته علم الذات والصفات والأفعال ، ويتعلق بالنظر فى الصفات أو فى الأفعال النظر فى النبوات ؛ لأنها الوسائط بين المعبود والعباد ، وفى كل أصل ثبت للدين علميا كان أو عمليا . ويتكمل بتقرير البراهين ، والمحاجة لمن جادل خصما من المبطلين.

والثانى يشتمل على التعريف بأنواع التعبدات من العبادات والعادات والمعاملات ، وما يتبع كل واحد منها من المكملات ، وهى أنواع فروض الكفايات وجامعها[2] الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والنظر فيمن يقوم به

---

(١) وهو من قسم الدلالة على المعنى الأصلى

(٢) أى الجامع من بين فروض الكفايات الذى يتعلق بكل مطلوب وكل منهى.

والثالث يدخل فى ضمنه النظر فى ثلاثة مواطن : الموت وما يليه ، ويوم القيامة وما يحويه ، والمنزل الذى يستقر فيه . ومكمِّلُ هذا الجنس الترغيب والترهيب ، ومنه الإخبار عن الناجين والهالكين وأحوالهم ، وما أداهم اليه حاصل أعمالهم

وإذا تقرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة فى القرآن اثنا عشر علما[1] ، وقد حصرها الغزالى فى ستة أقسام : ثلاثة منها هى السوابق والأصول المهمة ، وثلاثة هى توابع ومتممة

فأما الثلاثة فهى تعريف المدعو اليه ، وهو شرح معرفة الله تعالى ، ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال ؛ وتعريف طريق السلوك إلى الله تعالى على الصراط المستقيم ، وذلك بالتحلية بالأخلاق الحميدة ، والتزكية عن الأخلاق الذميمة ؛ وتعريف الحال عند الوصول اليه ، ويشتمل على ذكر حالى النعيم والعذاب ، وما يتقدم ذلك من أحوال القيامة .

وأما الثلاثة الأخر فهى تعريف [2] أحوال المجيبين للدعوة ، وذلك قصص

عنه فى الشريعة هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فانه لا يختص بباب من الشريعة دون باب ، بخلاف فروض الكفايات الاخرى ، كالولايات العامة ، والجهاد ، وتعليم العلم ، وإقامة الصناعات المهمة ، فهذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها . والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب كفائى مكمل لجميع أبواب الشريعة . هنا معنى الجمع . وليس المراد بكونه جامعها أنه كلى لها ، وأنها جزئيات مندرجة تحته فانه لا يظهر

(١) لأن كل واحد من الأجناس الثلاثة تحته ثلاثة أنواع من العلم ، ولكل جنس مكمل . أما الغزالى فجعل الأجناس الثلاثة علوما ثلاثة فقط ، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحتها والنظر فى شعبها ، غير أنه جعل الثانى تعريف طريق السلوك إليه بالتحلية والتزكية ، وجعل التعريف بالعبادات والمعاملات الخ من التوابع والمتممات . وعليك بالمقارنة بين اعتباراته والاعتبارات السابقة . واعتباره أنسب بمقام الصوفية

(٢) فالتعريف الأول مكمل للثالث . والتعريف الثانى مكمل للأول . والتعريف الثالث تابع ومكمل للثانى

الأنبياء والأولياء ، وسرّه الترغيب ، وأحوال الناكبين وذلك قصص أعداء الله ، وسره الترهيب ؛ والتعريف بمحاجة الكفار بعد حكاية أقوالهم الزائغة ، وتشتمل على ذكر الله بما ينزه عنه ، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام بما لا يليق به ، وادكار عاقبة الطاعة والمعصية ، وسرّه فى جنبة الباطل التحذيرُ والإفضاح ، وفى جنبة الحق التثبيتُ والايضاح ، والتعريف بعمارة منازل الطريق ، وكيفية أخذ الأهبة والزاد ، ومعناه محصول ماذكره الفقهاء فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات . وهذه الأقسام الستة تتشعب الى عشرة وهى ذكر الذات ، والصفات ، والأفعال ، والمعاد ، والصراط المستقيم وهو جانب التحلية والتزكية ، وأحوال الأنبياء ، والأولياء ، والأعداء ، ومحاجة الكفار وحدود الأحكام

﴿ المسألة الثامنة ﴾

من الناس من زعم أن للقرآن ظاهراً وباطنا ، وربما نقلوا فى ذلك بعض الأحاديث والآثار : فعن الحسن مما أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن — بمعنى ظاهر وباطن — وكل حرف حدٌّ وكل حدٍّ مَطلَعٌ » [1] وفسر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة ، والباطن هو الفهم عن الله لمراده ؛ لأن الله تعالى قال : (فمالِ هؤلاءِ القومِ لا يكادون يفقهون حديثاً ؟) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب ، ولم يُرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام ، كيف وهو منزل بلسانهم ؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد

(١) الرواية فى المصابيح عن ابن مسعود (أنزل القرآن على سبعة أحرف . لكل آية منها ظهر وبطن . ولكل حد مطلع) وفى روح المعانى فى مقدمة التفسير (ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع) ومعناه على أظهر ما يفسر به (لكل حرف) أى طريق من طرق ما نزل به (حد) ونهاية ينتهى إليها ما أراده الله منه . (ولكل حد) ونهاية للمراد (مطلع) أى بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على الوجه الذى أراده تعالى

الله من الكلام ، وكأن هذا هو معنى ماروى عن على أنه سئل : هل عندكم كتاب ؟ فقال : لا ، إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، أو ما فى هذه الصحيفة . الحديث ![1] واليه يرجع تفسير الحسن للحديث ؛ إذ قال : الظهر هو الظاهر والباطن هو السر . وقال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) فظاهر المعنى شىء ، وهم عارفون به ؛ لأنهم عرب والمراد شىء آخر ، وهو الذى لاشك فيه أنه من عند الله ، واذا حصل التدبر لم يوجد [2] فى القرآن اختلاف ألبتة . فهذا الوجه الذى من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار اليه . ولما قالوا فى الحسنة : (هذا من عند الله) وفى السيئة : هذا من عند رسول الله ، بين لهم أن كلا من عند الله وأنهم لايفقهون حديثاً ، لكن بين الوجه الذى يتنزل عليه أن كلا من عند الله بقوله : (ما أصابك من حسنة فمن الله) الآية ! وقال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها ؟) فالتدبر إنما يكون لمن التفت الى المقاصد . وذلك ظاهر فى أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر . قال بعضهم « الكلام فى القرآن على ضربين :

« أحدهما » يكون برواية فليس يعتبر فيها إلا النقل .

« والآخر » يقع بفهم فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهار [3] حكمة على لسان العبد» . وهذا الكلام يشير الى معنى كلام على

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربى ، والباطن هو

---

(١) تقدم (ج ٣ — ص ٣٧٢)

(٢) فان الاختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر ، وضرب بعضها ببعض ، وعدم التدبر فى فقه النصوص حتى تتفق فى المقصود منها . وذلك بتفسير بعضها ببعض بتخصيص أو تقييد أو تعميم وهكذا من وجوه الفهم التى ترشد إليها المقاصد الشرعية ، وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة فى المسألة السابعة

(٣) أى قصد إظهار حكمة . فهو مفعول لأجله مضاف أى يريد الله إظهار سر ومعنى من المعانى الخفية على لسان عبد من أصفيائه

مراد [١] الله تعالى من كلامه وخطابه ، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة مافسر فصحيح ولا نزاع فيه . وإن ارادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوما عند الصحابة ومن بعدهم ، فلابد من دليل قطعى يثبت هذه الدعوى ، لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب ، فلا يكون ظنياً ، وما استدل به إنما غايته إذا صح سنده أن ينتظم فى سلك المراسيل ، واذا تقرر هذا فلنرجع الى بيانهما [٢] على التفسير المذكور بحول الله .

وله أمثلة تبين معناه بإطلاق ، فعن ابن عباس قال كان عمر يدخلنى مع أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فقال له عبد الرحمن بن عوف : أتدخله ولنا بنون مثله ؟ فقال له عمر : إنه من حيث تعلم . فسألنى عن هذه الآية : (اذا جاء نصرُ اللهِ والفتحُ) فقلت : إنما هو أجَل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه اياه . وقرأ السورة الى آخرها . فقال عمر : والله ماأعلم منها الا ماتعلم . فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه ، وباطنها أن الله نعى اليه نفسه : ولما نزل قوله تعالى : (اليومَ أكملت لكم دينكم) الاية ! فرح الصحابة وبكى عمر ، وقال [٣] : مابعد الكمال الا النقصان ، مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام . فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً . وقال تعالى : (مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت) الاية ! قال الكفار : مابال العنكبوت والذباب يذكر فى القرآن ؟ ماهذا كلام الإله . فنزل : (إنّ اللهَ لا يَسْتَحيِي أن

(١) أى الذى يتوصل اليه بالوسائل التى أشار إليها سابقا والا فالزائغون يدعون أن تأويلاتهم الزائغة هى مراد الله تعالى . لكنه يحتاج فى بعض ذلك إلى زيادة بصيرة كما فى مسألة ابن عباس وعمر المذكورة . وسيأتى له فى فصل المسألة التابعة شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد لله تعالى ، وينزاح بتحققها دعاوى الزائفين والمحرفين

(٢) أى الظاهر والباطن على التفسير الذى ارتضاه

(٣) قال الألوسى : أخرجه ابن أبى شيبة عن عنترة

يضرب مثلاً ما ، بعوضة فما فوقها) فأخذوا بمجرد الظاهر ، ولم ينظروا فى المراد، فقال تعالى : (فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم) الآية ! ويشبه مانحن فيه نظر الكفار للدنيا ، واعتدادهم منها بمجرد الظاهر الذى هو لهو ولعب وظل زائل ، وترك ماهو مقصودمنها ، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى ، وهذا هو باطنها على ما تقدم [1] من التفسير ، ولما قال تعالى : (عليها تسعة عشر) نظر الكفار الى ظاهر العدد ، فقال أبو جهل فيما روى : لايعجز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم ، فبين الله تعالى باطن الأمر بقوله : (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة — الى قوله: وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا ؟) وقال : (يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل) فنظروا الى ظاهر الحياة الدنيا ، وقال تعالى : (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) وقال تعالى : (ومن الناس من يشترى لهو الحديث) الآية ! لما نزل القرآن الذى هو هدى للناس ورحمة للمحسنين ناظره الكافر النضر بن الحرث بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء .فهذاهو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله وقال تعالى فى المنافقين : (لأنتم أشد رهبة فى صدرهم من الله) وهذا عدم فقه منهم ، لأن من علم أن الله هو الذى بيده ملكوت كل شىء ، وأنه هو مصرف الأمور فهو الفقيه . ولذلك قال تعالى : (ذلك بأنهم قوم لا يفقهون) وكذلك قوله تعالى : (صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لايفقهون) لأنهم نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا .

فاعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر ، وعدم اعتبارهم للمراد منه ، وإذاأثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه .

---

(١) وسيأتى له مزيد بسط فى المسألة الثالثة من مبحث التعارض

فصل

فكل ما كان من المعانى العربية التى لاينبنى فهم القرآن إلاعليها فهو داخل تحت الظاهر

فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لامعدل بها عن ظاهر القرآن ، فاذا فهم الفرق بين ضيِّق فى قوله تعالى (يجعل صدره ضيِّقاً حرَجاً[١])و بين ضائق فى قوله : (وضائقٌ به صدرُك) ، والفرق[٢] بين النداء بيا أيها الذين آمنوا[٣] أو ياأيها الذين كفروا[٤] ، و بين النداء بيا أيها الناس[٥] أو بيابنى آدم[٦] ، والفرق بين ترك العطف فى قوله : (إن[٧] الذين كفروا سواء عليهم أأنذرْتهم) والعطف فى

---

(١) صفة مشبهة دالة على الثبوت والدوام فى حق من يرد الله أن يضله بخلاف (ضائق) اسم الفاعل الدال على الحدوث و التجدد و أنه أمر عارض له صلى الله عليه وسلم

(٢) ويبقى الكلام فى أن هذا الفرق يرجع فى جميع ما ذكره إلى المعانى الثانوية التى هى منازع بيانية ، أو أنه يرجع الى المعانى الوضعية فى بعض الأمثلة

(٣) مدنى خاص

(٤) مكى خاص

(٥) للناس كافة

(٦) للناس كافة

(٧) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب ، تقريرا لكونه يقينا لاشك فيه . وفى ضمن هذا البيان اتصاف الكفار بالاصرار على الكفر والضلال ، بحيث لا يجدى فيهم الانذار ولا يستفيدون من الكتاب . فالآية تكميل لما قبلها ، فالمحل للفصل . أما آية (ومن الناس) فالمقصود منها مع سابقتها أن الناس على صنفين مهتد هاد ، وضال مضل . وبينهما التضاد . فالمحل للوصل . فقوله (وكلاهما تقدم عليه الخ) يعنى الذى كان يقتضى الوصل لشبه التضاد المعتبر جامعا . وهذا من المنازع البلاغية وكذلك الأمثلة بعده كما سيقول (من الأمور المعتبرة الخ) وإن كانت حروف النداء المتقدمة من أصل الوضع والمعانى الأولية . ومثله يقال فى دلالة الفعل واسم الفاعل

قوله : (ومنَ الناس من يشترى لهْو الحديث) وكلاهما قد تقدم عليه وصف المؤمنين والفرق بين تركه أيضا فى قوله : (ما أنت إلا بشرٌ مثلنا) و بين الآية الأخرى : (وما [١] أنت إلا بشر مثلُنا) ، والفرق بين الرفع [٢] فى قوله : (قال سلامٌ) والنصب فيما قبله من قوله : (قالوا سلاماً) والفرق بين الإتيان بالفعل [٣] فى التذكر من قوله : (إن الذين اتَّقوا إذا مسّهم طائفٌ من الشيطان تذكَّروا) و بين الإتيان باسم الفاعل فى الإبصار من قوله : (فاذا هم مُبصرون) ، أو فهم الفرق بين إذا و إن فى قوله تعالى : (فإذا جاءتْهم الحسنةُ [٤] قالوا : لنا هذه . و إن تُصِبهم سيئةٌ يطَّيّروا بموسى ومن معه) و بين « جاءتهم » و « تصبهم » بالماضى مع إذا ، والمستقبل مع إن ، وكذلك قوله : (و إذا أذقْنا الناس رحمة فرحوا بها . و إن تصبهم سيئة

---

(١) أدخل الواو بين الجملتين للدلالة على أن كلا من التسحير والبشرية مناف للرسالة . أما فى آية (ما أنت) فانما قصدوا كونه مسحرا وأكدوه بأنه بشر مثلهم وفى الكشف غير هذا الوجه مما يقتضى أن كلا له موضع اختصاصه . هذا ومعلوم أن الآيتين فى قصتين متغايرتين بشأن صالح وشعيب عليهما السلام . الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذى أشرنا إليه وإن كان فى قصتين

(٢) لقصد الثبات ، فيكون تحيته أحسن من تحيتهم ؛ لأنهما جملة اسمية

(٣) لأنه يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بسبب المس ، بخلاف الابصار بالحق فهو ثابت له قائم بهم ، لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل وقد يغطيه مس الشيطان . فتجدد التذكر يكشف هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذى عهدوه قائما بنفوسهم أى يفاجئهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر

(٤) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الخصب والرخاء والعافية . ولما كانت هذه الحسنات شائعة عامة الوقوع ، بمقتضى العناية الآلهية بسبق الرحمة وشيوع النعمة ، كانت متحققة ، فجىء فيها بالماضى وبإذا . وتعريف الحسنة ولما كانت السيئة التى يراد منها أنواع البلاء نادرة الوقوع ولا تتعلق الأرادة بها إلا تبعا ، فان النقمة بمقتضى العناية الألهية إنما تستحق بالأعمال جىء فيها بأداة الشك ، ولفظ الفعل المستقبل ، وتنكير السيئة

بما قدّمت أيديهم إذا هم يقنطون) مع إتيانه بقوله «فرحوا» بعد إذا و «يقنطون» بعد إن ، وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخرى أهل البيان — فاذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه فى اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن

ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة ، فقال الله تعالى : (وإن كنتم فى ريبٍ مما نزّلنا على عبدِنا فأْتوا بسورةٍ من مثله) الآية ! وقال تعالى : (أم يقولون افْتَرَاهُ ؟ قل فأْتوا بعشْر سُورٍ مثلِه مفتريات وادْعوا من استطعتم من دون الله) وهو لائق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا بغيرها ؛ اذ لم يؤتوا على هذا التقدير إلا من باب مايستطيعون مثله فى الجملة ، ولأنهم دُعوا وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن الذى هو مراد الله من انزاله ، فاذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتى به وحصل الاذعان ، وهو باب [1] التوفيق والفهم لمراد الله تعالى .

وكل ما كان من المعانى التى تقتضى تحقيق المخاطب بوصف العبودية ، والإقرار لله بالربوبية ، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذى أنزل القرآن لأجله.

ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً . ومن ذلك أنه لما نزل: (مَن ذا الذى يُقْرِضُ اللهَ قرْضاً حسناً فيضاعِفَه له أضعافاً كثيرة !) قال أبو الدحداح : إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا. هذا معنى الحديث وقالت [2] اليهود : (إن الله فقيرٌ ونحنُ أغنياء) ففهم أبى الدحداح هو الفقه ، وهو الباطن المراد ، وفى رواية قال أبو الدحداح : يستقرضنا وهو غنى ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « نعم ليُدْخلكم

(١) أى فالاعجاز الذى يترتب على فصاحته يقصد منه أثره ، وهو رجوعهم بسبب العجز إلى تصديقه والتفهم فى مراده . فما كان مؤديا إلى العجز عن المعارضة والى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر . وما يجىء بعد ذلك من ثمرة الاعتراف ، وهو فهم المعانى التى يتحقق بها للعبد وصف العبودية والقيام بمواجبها ، فذلك من الباطن المراد والمقصود من الانزال

(٢) راجع روح المعانى فى الآية

الجنة » وفى الحديث قصة [1] وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر ، ثم حمل استقراض الرب الغني على استقراض العبد الفقير ، عافانا الله من ذلك .

ومن ذلك أن العبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها إنما طلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه ، ألا ترى قوله : (وجعل لكم السمعَ والأبصارَ والأفئدة لعلكم تشكرون) وفى الأخرى : (قليلا ما تشكرون) والشكر ضد الكفر ، فالإيمان وفروعه هو الشكر . فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكاليف بهذا القصد فهو الذي فهم المراد من الخطاب ، وحصّل باطنه على التمام . وإن هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط ، فهذا خارج عن المقصود ، وواقف مع ظاهر الخطاب ، فإن الله قال : (فاقتلوا المشركين حيثُ وجدْتموهم وخذوهم واحْصروهم واقعُدوا لهم كلَّ مرصد) ثم قال (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتَوُا الزكاة فخَلوا سبيلهم) فالمنافق إنما فهم مجرد ظاهر الأمر ، من أن الدخول فيما دخل فيه المسلمون موجب لتخلية سبيلهم ، فعملوا على الاحراز من عوادى الدنيا ، وتركوا المقصود من ذلك ، وهو الذى بينه القرآن ، من التعبد لله والوقوف على قدم الخدمة ، فإذا كانت الصلاة تشعر بإلزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره ، فمن دخلها عرياً من ذلك كيف يعدّ ممن فهم باطن القرآن ؟ وكذلك إذا كان له مال حال عليه الحول ، فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير ، عوداً عليه بالمزيد ، فوهبه عند رأس الحول فراراً من أدائها لاقصد له الا ذلك ، كيف يكون شاكراً للنعمة ؟ وكذلك من يُضارّ الزوجة لتنفكّ له من المهر على غير طيب النفس لا يعدّ عاملاً بقوله تعالى : (فإن خِفتُم أن لا يُقيما حُدودَ اللهِ فلا جُناحَ عليهما فيما افتَدَتْ به) حتى يجرى على معنى قوله تعالى : (فإنْ طِبْنَ لكم عن شَيء مِنه نَفْسًا فكُلُوهُ هَنيئاً مَريئاً

---

(١) رواها فى الطبرى عن ابن مسعود ، وملخصها أن أبا الدحداح أقرض الله عقب هذه المقاولة حائطا فيه ستمائة نخلة

وتجرى هنا مسائل الحيل أمثلةً لهذا المعنى ؛ لأن من فهم باطن ماخوطب به لم يحتلْ على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير ، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت الى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة

وكذلك تجرى مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً ، وهم الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ؛ كما قال [١] الخوارج لعلىّ : إنه حكّم الخلق فى دين الله ، والله يقول : (إنِ الحكمُ إلا لله) وقالوا : إنه محا نفسه من إمارة المؤمنين ، فهو إذاً أمير الكافرين ، وقالوا لابن عباس : لا تناظروه ؛ فإنه ممن قال الله فيهم : (بل هُم قَوْمٌ خَصِمُون) وكما زعم أهل التشبيه فى صفة البارى حين أخذوا بظاهر قوله : (تجْرِى بأعْيُنِنَا) (مما عَمِلَتْهُ أيدينا) (وهو السَّمِيع البصير) (والأرضُ جمِيعاً قَبْضَتُهُ يومَ القِيامَة) وحكموا مقتضاه بالقياس على المخلوقين ، فأسرفوا ماشاءوا . فلو نظر الخوارج أن الله تعالى قد حكّم الخلق فى دينه فى قوله : (يَحكُم به ذوَا عَدْلٍ منكم) وقوله : (فابعَثُوا حَكَماً من أهله وحكَماً من أهلها) لعلموا أن قوله : (إن الحكم إلا لله) غير منافٍ لما فعله علىّ ، وأنه من جملة حكم الله ؛ فان تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده ، فكذلك ما كان مثله مما فعله على . ولو نظروا الى أن محو الاسم من أمر لايقتضى إثباته لضده ، لما قالوا إنه أمير الكافرين . وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله : (ليسَ كمِثْلِهِ شىء) فى الآيات المذكورة لفهموا بواطنها ، وأن الرب منزه عن سمات المخلوقين

وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً . وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه

---

(١) هو وما يأتى بعد فى قوله (فلو نظر الخ) يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق فى المسألة الثانية من مبحث الأحكام والنسخ. ٨

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه ؛ لأن المؤالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين ، وقال سبحانه : (ولقد نعلمُ أنهم يقولونَ إنما يُعلّمهُ بشرٌ) ثم رد الحكاية عليهم بقوله : (لِسانُ الذى يُلحِدونَ اليه أعجَمِيٌّ ، وهذا لسانٌ عربيٌّ مبين) وهذا الرد على شرط الجواب فى الجدل ؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذى هو بلسانهم . والبشر هنا جبر ، وكان نصرانيا فأسلم ، أو سلمان ، وقد كان فارسيا فأسلم ، أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم . وقال تعالى : (ولو جَعَلْناهُ قُرآناً أعْجَمياً لقالوا : لَوْلا فُصِّلَتْ آياتُه ؟ أأعجَمِيٌّ وعرَبِيّ ؟) وقد علم أنهم لم يقولوا شيئاً من ذلك ، فدل على أنه عندهم عربى . وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربى فقط ، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط فى ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربى

فإذاً كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربى فليس [1] من علوم القرآن فى شىء ، لا مما يستفاد منه ، ولا مما يستفاد به . ومن ادّعى فيه ذلك فهو فى دعواه مبطل . وقد مر [2] فى كتاب المقاصد بيان هذا المعنى . والحمد لله

ومن أمثلة هذا الفصل ما ادّعاهُ مَن لاخلاق له من أنه مسمى فى القرآن ؛ كبَيان بن سمعان ، حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى : (هذا بَيانٌ للنّاس) الآية ! وهو من الترهات بمكان مكين ؛ والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الافتراء البارد . ولو جرى له على اللسان العربى لعدّه الحمقى من جملتهم [3] *

---

(١) سيأتى فى الفصل التالى زيادة بيان لهذا وتقرير

(٢) فى النوع الثانى فى وضع الشريعة للأفهام

(٣) لعل الأصل (من جملة أدلتهم) أى لكان أتباعه يعدون هذا دليلا على

ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه . عافانا الله ، وحفظ علينا العقل والدين بمَنِّه . وإذا كان بيانٌ فى الآية عَلماً له فأى معنى لقوله : (هذا بيانٌ للنّاس) ؟ كما يقال : هذا زيد للناس . ومثله فى الفحش من تسمّى بالكسف ، ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى : (وإن يَرَوا كِسْفاً من السّماء ساقطاً) الآية ! فأى معنى يكون للآية على زعمه الفاسد ؟ كما تقول : وإن يروا رجلا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم . تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا . وبيان بن سمعان هذا هو الذى تنسب اليه البيانية من الفرق [1] ، وهو — فيما زعم ابن قتيبة — أوّلُ من قال بخلق القرآن . والكِسف هو أبو منصور الذى تنسب اليه المنصورية

وحكى بعض العلماء أن عبيد الله الشيعى المسمى بالمهدى حين ملك إفريقية واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره ، وكان أحدهما يسمى بنصر الله ، والآخر بالفتح ، فكان يقول لهما : أنتما اللذان ذكركما الله فى كتابه فقال : (إذا جاءَ نَصرُ اللهِ والفَتْح) قالوا وقد كان عمل ذلك فى آيات من كتاب الله تعالى ، فبدل قوله : (كُنتُمْ خَيْرَ أُمّةٍ أُخرِجَتْ للنّاس) بقوله : كتامة خير أمة أخرجت للناس . ومن كان فى عقله لا يقول مثل هـذا ، لأن المتسميين بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مئين من السنين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيصير المعنى : إذا مت يا محمد ثم خلق هذان ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا فسبح الآية ! فأى تناقض وراء هذا الإفك الذى افتراه الشيعى ؟ قاتله الله

ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر ،

صحة زعمهم فى هذا الرجل ، ولكنه فضح نفسه وكشف عواره كما قال . فلم يجعلوا قوله إن الله يشير إليه فى كتابه الخ لم يجعلوه من الأدلة على عقيدتهم فيه ، لنبوه ظاهرا وباطنا عن الجادة . وتقدم له فى المقاصد أن هذا المثال مما فقدت فيه شروط صحة التأويل لفظا ومعنى

(١) من الرافضة . وقد قتله خالد القسرى وأراح العباد من شره

مستدلا على ذلك بقوله تعالى : (فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب فى مثنى وثلاث ورباع . ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالا ؛ لأن الله قال : (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) فلم يحرم شيئاً غير لحمه ، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس . ومنهم من فسر الكرسى فى قوله : (وسع كرسيه السموات والأرض) بالعلم ، مستدلين ببيت لا يعرف، وهو : * ولا بكرسىء علم الله مخلوق *

كأنه عندهم : ولا يعلم علمه . وبكرسىء مهموز ، والكرسى غير مهموز . ومنهم من فسر غوى فى قوله تعالى : (وعصى آدم ربه فغوى) أنه تخم من أكل الشجرة ، من قول العرب « غوى الفصيل يغوى غوى » إذا بشم من شرب اللبن. وهو فاسد ؛ لأن غوى الفصيل فعل والذى فى القرآن على وزن فعل ومنهم من قال فى قوله : « ولقد ذرأنا لجهنم » أى ألقينا فيها ، كأنه عندهم من قول الناس « ذرته الريح » ، وذرأ مهموز ، وذرا غير مهموز . وفى قوله (واتخذ الله إبراهيم خليلا) أى فقيراً إلى رحمته ، من الخلة بفتح الخاء ، محتجين على ذلك بقول زهير و إن أتاه خليل يوم مسألة . قال ابن قتيبة : أى فضيلة لإبراهيم فى هذا القول؟ أما يعلمون أن الناس فقراء إلى الله ؟ وهل إبراهيم فى لفظ خليل الله إلا كما قيل: موسى كليم الله، وعيسى روح الله ؟ ويشهد له الحديث : (لو كنت متخذا خليلا غير ربى لاتخذت أبا بكر خليلا . إن صاحبكم خليل الله [1]) وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً للرأى، وقد أداهم ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربى ولا لمعناه برهان كما رأيت . و إنما أكثرت من الأمثلة و إن كانت من الخروج عن مقصود العربية ، والمعنى على ما علمت ، لتكون تنبيها على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها

---

(١) رواية مسلم باسقاط لفظ (غير ربى)

فصل

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضا مما تقدم فى المسألة قبلها ، ولكن يشترط فيه شرطان :

« أحدهما » أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر فى لسان العرب ، ويجرى[1] على المقاصد العربية

« والثانى » أن يكون له شاهد نصا أو ظاهراً فى محل آخر يشهد لصحته من غير معارض

فأما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربيا؛ فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربيا بإطلاق ، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس فى ألفاظه ولا فى معانيه مايدل عليه ، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلا ، إذ ليست نسبته إليه على أنه مدلوله أولى من نسبة ضده اليه ، ولا مرجح يدل على أحدهما ، فإثبات أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر . وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال فى كتاب الله بغير علم . والأدلة المذكورة فى أن القرآن عربى جارية هنا

وأما الثانى فلأنه إن لم يكن له شاهد فى محل آخر أو كان له معارض صار من جملة الدعاوى التى تدعى على القرآن ، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء .

وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن ؛ لأنهما موفران فيه ، بخلاف ما فسر به الباطنية ؛ فإنه ليس من علم الباطن ، كما أنه ليس من علم الظاهر فقد قالوا فى قوله تعالى : (وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ) إنه الإمام ورث النبى علمه . وقالوا فى « الجنابة » إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر اليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق ، ومعنى « الغسل » تجديد العهد على من فعل ذلك ، ومعنى « الطهور » هو التبرى والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام ،

(١) أى بحيث يجرى الخ

« والتيمم » الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعى أو الإمام ، « والصيام » الإمساك عن كشف السر ، « والكعبة » النبى ، « والباب » علىّ ، « والصفا » هو النبى ، « والمروة » علىّ ، « والتلبية » إجابة الداعى ، « والطواف سبعاً » هو الطواف بمحمد عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأئمة السبعة ، « والصلوات الخمس » أدلة على الأصول الأربعة وعلى الامام ، « ونار إبراهيم » هو غضب نمروذ لا النار الحقيقية ، وذبح « إسحق » هو أخذ العهد عليه ، « وعصا موسى » حجته التى تلقفت شبه السحرة ، « وانفلاق البحر » افتراق علم موسى عليه السلام فيهم ، « والبحر » هو العالم ، « وتظليل الغمام » نصب موسى الإمام لإرشادهم « والمن » علم نزل من السماء ، « والسلوى » داع من الدعاة « والجراد والقمل والضفادع » سؤالات موسى وإلزاماته التى تسلطت عليهم . « وتسبيح الجبال » رجالٌ شِدَاد فى الدين ، « والجن الذين ملكهم سليمان » باطنية ذلك الزمان . « والشياطين » هم الظاهرية الذين كلفوا الأعمال الشاقة ، إلى سائر ما نقل من خباطهم الذى هو عين الخبال ، وضُحْكة السامع ، نعوذ بالله من الخذلان . قال القتبى وكان بعض أهل الأدب يقول : ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر ! فإنه قال ذات يوم : ماسمعت بأكذب من بنى تميم ، زعموا أن قول القائل :

بيتٌ زُرارةُ مُحتبٍ بفِنائه ومُجاشعٌ وأبو الفوارس نَهْشَلُ

إنه فى رجل منهم . قيل له : فما تقول أنت فيه ؟ قال : البيت بيت الله ، وزرارة الحج[1] . قيل : فمجاشع ؟ قال : زمزم جشعت بالماء . قيل فأبو الفوارس؟ قال . أبو قبيس . قيل : فنهشل ؟ قال : نهشل أشده[2] وصَمت ساعة ، ثم قال : نعم ، نهشل مصباح الكعبة ، لأنه طويل أسود فذلك نهشل . انتهى ماحكاه

---

(١) صوابه (الحجر بكسر الحاء) كما هو الرواية عن ابن قتيبة

(٢) الرواية (أشدها) أى أصعبها فى بيان معناه

فصل

وقد وقعت فى القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هـذا القبيل ، أو من قبيل الباطن الصحيح . وهى منسوبة لأناس من أهل العلم ، وربما نسب منها إلى السلف الصالح

(فمن ذلك) فواتح السور ، نحو (ألم) (والمص) (وحم) ونحوها فسرت بأشياء ، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح ، ومنها ماليس كذلك . فينقلون عن ابن عباس ان (الم) أن « ألف » الله ، و « لام » جبريل ، و « ميم » محمد صلى الله عليه وسلم . وهذا إن صح فى النقل فمشكل ؛ لأن هذا النمط من التصرف لم يثبت فى كلام العرب هكذا مطلقا ، وإنما أتى مثله إذا دل عليه الدليل اللفظى أو الحالى ؛ كما قال : قلت لها قفى فقالت قاف . وقال: قالوا جميعاً كلهم بلافا . وقال: ولا أريد الشر إلا أن تا . والقول فى (الم) ليس [1] هكذا ، وأيضا فلا دليل من خارج يدل عليه ؛ إذ لو كان له دليل لاقتضت العادة نقله ، لأنه من المسائل التى تتوفر الدواعى على نقلها لو صح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه . ولما لم يثبت شىء من ذلك دل على أنه من قبيل المتشابهات ؛ فإن ثبت له دليل يدل عليه صير اليه

وقد ذهب فريق الىأن المراد الإشارة إلى حروف الهجاء ، وأن القرآن منزل بجنس هذه الحروف وهى العربية . وهو أقرب من الأول. كما أنه نقل أن هذه الفواتح أسرار لا يعلم تأويلها إلا الله ، وهو أظهر الأقوال . فهى من قبيل المتشابهات. وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبيها على مدة هذه الملة ، وفى السير مايدل

---

(١) الأمثلة الثلاثة ، أدلتها من اللفظ ، وليس فى (الم) مايدل علىهذا التفسير من اللفظ . وقوله (وأيضا) أى ولا قرينة خارجة عن اللفظ أيضا ، وهو ماسماه بالدليل الحالى أى غير المقالى وقوله (لو صح الخ) تأكيد لإضعاف هذا المعنى ، فان الراجح أن أوائل السور من المتشابه الذى اختص الله بعلمه

على هذا المعنى ، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تعهد فى استعمالها الحروف المقطعة أن تدل بها على اعدادها ، وربما لايوجد مثل هذا لهاألبتة ، وانما كان أصله فى اليهود حسبما ذكره أصحاب السير

فأنت ترى هذه الاقوال مشكلة إذا سبرناها بالمسبار المتقدم ؛ وكذلك سائر الاقوال المذكورة فى الفواتح مثلها فى الاشكال وأعظم . ومع إشكالها فقد اتخذها جمع من المنتسبين الى العلم، بل الى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور ، حججا فى دعاو ادّعوها على القرآن ، وربما نسبوا شيئًا من ذلك لعلى بن أبى طالب ، وزعموا أنها أصل العلوم ومنبع المكاشفات على أحوال الدنيا والآخرة ، وينسبون ذلك الى أنه مراد لله تعالى فى خطابه العرب الامية التى لاتعرف شيئًا من ذلك وهو إذا سلم أنه مراد فى تلك الفواتح فى الجملة ، فما الدليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه، وضرب [1] بعضها ببعض ،ونسبتها الى الطبائع الأربع ، والى أنها الفاعلة فى الوجود ، وأنها مجمل كل مفصل ،وعنصر كل موجود، ويرتبون فى ذلك ترتيبا جميعه دعاو مُحالةٌ على الكشف والاطلاع ،ودعوى الكشف ليس بدليل فى الشريعة على حال ، كما أنه لايعد دليلا فى غيرها ، كما سيأتى بحول الله

فصل

(ومن ذلك) أنه نقل عن سهل بن عبد الله فى فهم القرآن أشياء مما يعد من باطنه . فقد ذكر عنه أنه قال فى قوله تعالى : (فلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أنداداً) أى أضدادا . قال : وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء ، الطوّاعة إلى حظوظها

---

(١) وأنها بهذا الحساب تبين تواريخ أمم سابقة ولاحقة . ومن ذلك أن محي الدين بن العربى ذكر فى فتوحاته عند تفسير قوله تعالى (وكل شىء أحصيناه كتابا) أن الله أودع فى القرآن من العلوم ماهى خارجة عن حصرنا لها . وقال : سألت بعض العلماء هل يصح لأحد حصر أمهات هذه العلوم ؟ فقال : إنها مائة ألف نوع وستمائة نوع ، كل نوع منها يحتوى على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى

ومنهيها بغير هدى من الله . وهـذا يشير الى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد ، حتى لو فصل لكان المعنى : فلا تجعلوا لله أنداداً لاصنما ولاشيطاناً ولا النفس ولا كذا . وهذا مشكل الظاهر جدا ؛ إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون ، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذونها أرباباً ؛ ولكن له وجه جار على الصحة ، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية ، ولكن أتى بما هو ند [1] في الاعتبار الشرعي الذي شهد له القرآن من جهتين :

« إحداهما » [2] أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار فيجريه فيما لم تنزل فيه ، لأنه يجامعه في القصد أو يقاربه ؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لنده الجاري على مناقضته . والنفسُ الأمارة هذا شأنها ؛ لأنها تأمر صاحبها

---

(١) أى جاء بالمعنى في (الند) وأجراه في الآية وإن لم تنزل فيه ، لكونه يعتبر شرعا كالند الذي نزلت فيه ، ويشهد لاعتبار هذا الاجراء وجهان : أحدهما في نفس موضوع اتخاذ الأنداد والأرباب . والثاني أعم من ذلك ، وهو حذر الصحابة وخوفهم من تطبيق الآيات التي أنزلت في الكفار عليهم ، فاجتنبوا لذلك ماورد خاصا بالكفار مما اقتضى اتصاف هؤلاء بالحرمان ، ولو كان من أصل المباحات ، كالتوسع في أخذ الحظوظ الدنيوية

(٢) في الأسلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى . وذلك لأن (كون الناظر في معنى الآية يأخذ معنى — إلى قوله : أو يقاربه) هذا المقدار عام ، وهو شرح لموضوع المعاني الاعتبارية التي يلتفت إليها الصوفية ، وليس خاصا بالجهة الأولى بل هو جار في الجهة الثانية وغيرها في كل ماروعى فيه معنى اعتباري . فكان المناسب أن يقدم هذا الشرح بعد قوله (في الاعتبار الشرعي) ثم يقول : وهذا الاعتبار الذي اعتبره سهل يشهد له وجهان : أحدهما خاص بالموضوع ، وهو الآية الأولى . لحقيقة الند الخ والثاني عام ، وهو الآية الثانية ويقول في الثانية إن لأهل الاسلام نظرا واعتبارا في الآية فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه وإن لم تنزل فيه . ويشرحه كما شرح مسألة الند — لو صنع ذلك لاتضح المقام واتسق الكلام

بمراعاة حظوظها ، لاهيةً أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها . وهذا هو الذى يعنى به الند فى نده ؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه . وشاهدصحة هذا الاعتبار قوله تعالى : (اتّخذوا أحبارَهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) وهم لم يعبدوهم من دون الله ، ولكنهم ائتمروا بأوامرهم ، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان ، فما حرموا عليهم حرموه ، وما أباحوا لهم حللوه [1] ، فقال الله تعالى : (اتّخذوا أحبارهم ورُهبانهم أرباباً من دُونِ الله) وهذا شأن المتبع لهوى نفسه

« والثانية » أن الآية وإن نزلت فى أهل الأصنام فإن لأهل الاسلام فيها نظراً بالنسبة اليهم ألا ترى أن عمر ابن الخطاب قال [2] لبعض مَن توسع فى الدنيا من أهل الإيمان: أين تذهب بكم هذه الآية (أذْهبتُم طيِّباتكم فى حياتكم الدنيا) ؟ وكان هو يعتبر نفسه بها ، وإنما أنزلت فى الكفار لقوله : (ويومَ يُعرَضُ الذين كفروا على النار أذهبتم) الآية ! ولهذا المعنى تقرير فى العموم والخصوص فاذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة الى النفس الأمارة فى قوله : (فلا تجعلوا لله أنداداً) والله أعلم

فصل

(ومن المنقول) عن سهل أيضاً فى قوله تعالى : (ولا تقرَبا هذه الشجرة) قال : [3] لم يرد الله معنى الأكل فى الحقيقة ، وإنما أراد معنى مساكنة

(١) أى مع أن المحرم والمحلل هو الله . فلما أمرت النفس صاحبها بمقتضى هواها صادة عن أوامر الله كان فيه معنى اتخاذها لله ندا ، كما أن فى ائتمارهم وانتهائهم بأوامر الأحبار هذا الاتخاذ الذى قرره القرآن. ولذلك قال (وهذا هو شأن المتبع لهوى نفسه)

(٢) وتقدم أنه أخذه من حديث (أو فى شك أنت يا ابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم) الحديث فقد شهد القرآن باعتباره بناء على الحديث المتقدم فى مبحث العموم والخصوص

(٣) جعل كلامه فى الآية تفسيرا ومرادا من كلام الله تعالى لاستيفائه الشرطين السابقين . بخلاف ما تضمنه الفصل السابق فانه جعله معنى إشاريا ، وهو وجيه

الهمة لشيء هو غيره ، أي لاتهتم بشيء هو غيري . قال : فآدم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقه ما لحقه . قال : وكذلك كل من ادعى ماليس له وساكن قلبه ناظراً الى هوى نفسه ، لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه عليه ، إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره ، وينصره على عدوه وعليها . قال : وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه الى تدبير نفسه للخلود لما أدخل الجنة ، لأن البلاء فى الفرع[١] دخل عليه من أجل سكون القلب الى ما وسوست به نفسه ، فغلب الهوى والشهوةُ العلمَ والعقل بسابق القدر ، إلى آخر ما تكلم به .

وهذا الذى ادّعاه فى الآية خلاف ماذكره الناس من أن المراد النهى عن نفس الأكل لا عن سكون الهمة لغير الله ، وان كان ذلك منهياً عنه أيضاً ولكن له وجه يجرى عليه لمن تأوَّل ، فان النهى إنما وقع عن القرب لا غيره ، ولم يَرد النهى عن الأول تصريحاً ، فلا منافاة بين اللفظ و بين ما فسر به . وأيضاً فلا يصح حمل النهى على نفس القرب مجرداً ؛ إذ لا مناسبة فيه تظهر ، ولأنه لم يقل به أحد ، وإنما النهى عن معنى فى القرب ، وهو إما التناول والأكل ، وإما غيره وهو شيء ينشأ الأكل عنه ، وذلك مساكنة الهمة ، فإنه الأصل فى تحصيل الأكل . ولا شك فى أن السكون لغير الله لطلب نفعٍ أو دفعٍ منهيٌّ عنه ، فهذا التفسير له وجه ظاهر ، فكأنه يقول لم يقع النهى عن مجرد الأكل من حيث هو أكل بل عما ينشأ عنه الأكل

وبخلاف ما يأتى فى بقية هذا الفصل عن سهل أيضا فانه لم يقبله ولا على المعنى الاشارى — إلا فى قوله (يؤمنون بالجبت) على وجه لانه لم يستوف الشرطين السابقين المصححين للتفسير ولم ينطبق عليه المعنى الاعتبارى الذى يتفجر لأهل البصائر من المعانى الشرعية كما سبق وكما يأتى فى المسألة التالية وقوله (مع ما جبلت الخ) أى يتركه ليتصرف بمقتضى جبلته ، وهو هنا حبه للخلود الذى يقتضى أن يحصل أسبابه بتدبير من عنده

(١) أى هذه الجزئية يعنى أنه لم يبتل فى أصل من أصول الدين يريد بذلك تهوين الأمر فى هذه المخالفة بأنها من الصغائر لا من الكبائر

من السكون لغير الله ، إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده ، فلما لم يفعل وسكن إلى أمر فى الشجرة غرّه به الشيطان ، وذلك الخلد المدعى ، أضاف الله اليه لفظ العصيان ، ثم تاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم .

(ومن ذلك) أنه قال فى قوله تعالى : (إن أوّل بيتٍ وُضع للناس) الآية ، باطنُ البيت قلبُ محمد صلى الله عليه وسلم ، يؤمن به من أثبت الله فى قلبه التوحيد واقتدى بهدايته . وهذا التفسير يحتاج الى بيان ، فإن هذا المعنى لاتعرفه العرب ، ولا فيه من جهتها وضعٌ مجازى مناسب ، ولا يلائمه[1] مساق بحال . فكيف هذا ؟ والعذر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير [2] للقرآن فزال الإشكال إذاً . وبقى النظر فى هذه الدعوى ، ولابد ان شاء الله من بيانها [3]

ومنه قوله فى تفسير قول الله تعالى : (يؤمنون بالجِبْتِ والطاغوتِ) قال : رأس الطواغيت كلها النفسُ الأمارة بالسوء إذا خلى العبد معها للمعصية . وهو أيضاً من قبيل ما قبله ، وإن فرض أنه تفسير فعلى ما مر [4] فى قوله تعالى : (فلا تجعلوا لله أنداداً)

وقال فى قوله تعالى : (والجارِ ذى القُرْبى) الآية ! أما باطنها فهو القلب ، (والجار الجُنُبِ) النفس الطبيعى ، (والصاحِبِ بالجَنْبِ) العقل المقتدى بعمل الشرع (وابنِ السبيل) الجوارح المطيعة لله عز وجل . وهو من المواضع المشكلة

---

(١) أى فهو فاقد للشرطين المتقدمين فى التفسير

(٢) أى بل معنى إشارى

(٣) وسيأتى البيان فى المسألة العاشرة ، وأنه إذا كان الاعتبار من الأمر الوجودى الخارج عن القرآن كهذا فانه يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المتقدمة

(٤) أى يكون أخذه من معنى الآية وإن لم تنزل فيه من باب الاعتبار . لكنه فيما مر نفى أن يكون تفسيراً ، وكان هذا أهم شىء فى الجواب عن كلامه فى معنى (فلا تجعلوا لله أندادا)

فى كلامه ، ولغيره مثل ذلك أيضا ؛ وذلك أن الجارى على مفهوم كلام العرب فى هذا الخطاب ماهو الظاهر ، من أن المراد بالجار ذى القربى وما ذكر معه مايفهم منه ابتداء ، وغيرُ ذلك لايعرفه العرب ، لامن آمن منهم ولامن كفر ، والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يماثله أو يقار به ، ولو كان عندهم معروفاً لنُقل ، لأنهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن و باطنه باتفاق الأئمة ، ولا يأتى آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها ، ولاهم أعرف بالشريعة منهم ، ولا أيضا ثَمّ دليل يدل على صحة هذا التفسير ، لامن مساق الآية فانه ينافيه (١) ولا من خارج ، إذ لادليل عليه كذلك ، بل مثل هذا أقرب الى ماثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم

وقال فى قوله : (صرحٌ مُمَرَّدٌ من قوارير) « الصرح » نفس الطبع . « والممرد » الهوى إذا كان غالباً ستر أنوار الهدى ؟ بالترك من الله تعالى العصمة لعبده . وفى قوله : (فتِلك بُيوتُهم خاويةً بما ظلَموا) أى قلوبهم عند إقامتهم على ما نُهوا عنه ؟ وقد علموا أنهم مأمورون منهيون ، والبيوت القلوب ، فمنها عامرة بالذكر ، ومنها خراب بالغفلة عن الذكر . وفى قوله : (فانظر الى آثارِ رحمةِ اللهِ كيفَ يُحيي الأرضَ بعدَ موتِها) قال : حياة القلوب بالذكر . وقال فى قوله تعالى : (ظهَرَ الفسادُ فى البرِّ والبحرِ) الآية ! مثَّل الله القلبَ بالبحر ، والجوارح بالبر ، ومثَّله أيضاً بالأرض التى تزهى بالنبات . هذا باطنه

وقد حمل بعضهم قوله تعالى : (ومَنْ أظلمُ مِمن مَنعَ مساجدَ اللهِ أن يُذكَرَ فيها اسمه) على أن المساجد القلوب تمنع بالمعاصى من ذكر الله . ونُقل فى قوله تعالى : (فاخلَعْ نعليكَ) أن باطن النعلين هو الكونان : الدنيا ، والآخرة ، فذكر عن الشبلى أن معنى (اخلع نعليك) اخلع الكل منك تصل الينا بالكلية وعن ابن عطاء (اخلع نعليك) عن الكون فلا تنظر اليه بعد هذا الخطاب . وقال

---

(١) إذ كيف ينصب الأمر بالاحسان على هذه الأشياء ؟

النعل النفس ، والوادى المقدس دين المرء ، أي حان وقت خلوك من نفسك ، والقيام معنا بدينك . وقيل غير ذلك مما يرجع الى معنى لا يوجد فى النقل عن السلف

وهذا كله ان صح نقله خارج (١) عما تفهمه العرب ، ودعوى (٢) مالا دليل عليه فى مراد الله بكلامه ، ولقد قال الصديق : أىُّ سماء تظلنى وأىُّ أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله ما لا أعلم ؟ وفى الخبر : « من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ (٣) » وما أشبه ذلك من التحذيرات . وإنما احتيج الى هذا كله لجلالة من نقل عنهم ذلك من الفضلاء ، وربما ألمّ الغزالى بشىء منه فى « الإحياء » وغيره وهو مزلة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم ، فان الناس فى أمثال هذه الأشياء بين قائلين : منهم من يصدق به ويأخذه على ظاهره ، ويعتقد أن ذلك هو مراد الله تعالى من كتابه ، وإذا عارضه ماينقل فى كتب التفسير على خلافه فربما كذب به أو أشكل عليه . ومنهم من يكذب به على الاطلاق ؛ ويرى أنه تقول وبهتان ، مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن حذا حذوهم ، وكلا الطريقين فيه ميل عن الإنصاف . ولا بد قبل الخوض فى رفع الإشكال من تقديم أصل مسلّم ، يتبين به ما جاء من هذا القبيل ، وهى :

﴿ المسألة العاشرة ﴾

فنقول :

الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب ، الظاهرة للبصائر ، اذا صحت على كمال شروطها فهى على ضربين : « أحدهما » ما يكون أصل انفجاره من القرآن ، ويتبعه سائر الموجودات ، فان الاعتبار الصحيح فى الجملة هو الذى يخرق نورُ البصيرة فيه

(١) و (٢) فهو فاقد الشرطين السابقين

(٣) رواه الترمذى وأبو داود والنسائى قال الترمذى غريب . وقال العزيزى قال العلقمى بجانبه علامة الصحة

حُجبَ الأكوان من غير توقف ، فإن توقف فهو غير صحيح أو غير كامل ، حسبما بينه أهل التحقيق بالسلوك « والثانى » ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئيها أو كليها ، ويتبعه الاعتبار فى القرآن .

فان كان الأول فذلك الاعتبار صحيح ، وهو معتبر فى فهم باطن القرآن من غير اشكال ؛ لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن ، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين ، وبحسب التكاليف وأحوالها ، لا بإطلاق ؛ واذا كانت كذلك فالمشى على طريقها مشى على الصراط المستقيم ، ولأن الاعتبار القرآنى قلما يجده إلا من كان من أهله عملا به على تقليد أو اجتهاد ، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده ، كما لم يخرجوا فى العمل به والتخلق بأخلاقه عن حدوده ، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازى أحكامه ويلزم من ذلك أن يكون معتداً به لجريانه على مجاريه . والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه ، فإنه كله جار على ما تقضى به العربية وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسبما تبين قبل

وان كان الثانى فالتوقف عن اعتباره فى فهم باطن القرآن لازم ، وأخذه على إطلاقه فيه ممتنع ، لأنه بخلاف الأول ، فلا يصح إطلاق القول باعتباره فى فهم القرآن . فنقول :

إن تلك الأنظار الباطنة فى الآيات المذكورة إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهى راجعة الى الاعتبار غير القرآنى ، وهو الوجودى (١) ، ويصح

---

(١) مثال الاعتبار الخارجى ما يروونه عن بعضهم فى معنى قوله تعالى (ليلة القدر خير من ألف شهر) قال ألف شهر هى مدة الدولة الأموية ، لأنها مكثت ثلاثا وثمانين سنة وأربعة أشهر . وأن ذلك من الله تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث أطلعه على ملوك بنى أمية واحدا واحداً فسرى عنه بهذه السورة هذا المعنى لم يؤخذ من القرآن ، بل أخذ من الخارج والواقع فى ذاته بمصادفة مطابقة العدد ، واللفظ لاينبو عنه ، لكنه لادليل من الشرع على كونه هو المعنى المقصود

تنزيله على معانى القرآن ، لأنه وجودى أيضاً . فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص ، فلا يطالب فيه المعتبِر بشاهد موافق ، الا ما يطالبه المربى ، وهو أمر خاص ، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضع ، فلذلك يوقف على محله : فكون القلب جاراً ذا قربى ، والجار الجنب هو النفس الطبيعى ، الى سائر ما ذكر ، يصح تنزيله اعتبارياً مطلقاً ؛ فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض فى هذا النمط صحيح وسهل جداً عند أربابه ، غير أنه مغرِّر بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ

وأيضاً فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبِرين لم يصرح بأنه المعنى المقصود المخاطب به الخلق ، بل أجراه مُجراه ، وسكت عن كونه هو المراد . وإن جاء شىء من ذلك وصرح صاحبه أنه هو المراد ، فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآنى والوجودى . وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بَعدُ فى السلوك ، سائر على الطريق ، لم يتحقق بمطلوبه . ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم . وللغزالى فى « مشكاة الأنوار » وفى كتاب [1] الشكر من « الإحياء » . وفى كتاب [2] « جواهر القرآن » فى الاعتبار القرآنى وغيره ما يتبين به لهذا الموضع أمثلة ، فتأملها هناك . والله الموفق

---

(١) مما جاء فيه أن قوله تعالى (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون — إلى قوله : وما أرسلوا عليهم حافظين) إشارة إلى ضحك الجاهلين وتغامزهم على أهل السلوك ، وقولهم : كيف يقولون فنى الشخص عن نفسه وإنه ليأ كل أرطالا من الخبز فى اليوم وطوله كذا وعرضه كذا ؟ قال وكذلك أمة نوح كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة ، فقال (إن تسخروا منا فأنا نسخر منكم)

(٢) منه أن الفاتحة اشتملت من الأقسام العشرة التى هى علوم القرآن على ثمانية منها ، وهى ماعدا محاجة الكفار وأحكام الفقهاء . ويتبين بهذا أنهما واقعان فى الصنف الأخير من مراتب العلوم ، وما قدمهما إلا حب المال والجاه فقط ، ثم قال : إن الفاتحة مفتاح الكتاب ، ومفتاح الجنة ، فأبواب الجنة ثمانية ؛ ومعانى الفاتحة ترجع إلى ثمانية . فهذا من نوع الاعتبارات القرآنية وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة ، وأن روح العارف لتفرح وتنشرح فى رياض المعرفة بما لا يقل عن انشراح من يدخل الجنة التى يعرفها

فصل

والسنة فى هذا النمط مدخل ؛ فإن كل واحد منهما قابل لذلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد ، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودى فقد فرضوا نحوه فى قوله عليه الصلاة والسلام: « لاتَدخُلُ الملائكةُ بيتاً فيه كلبٌ ولاصورة »[1] الى غير ذلك من الأحاديث . ولا فائدة فى التكرار إذا وضح طريق الوصول الى الحق والصواب

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

المدنى من السور ينبغى أن يكون منزلا فى الفهم على المكى . وكذلك المكى بعضه مع بعض ، والمدنى بعضه مع بعض ، على حسب ترتيبه فى التنزيل . وإلا لم يصح . والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدنى فى الغالب مبنى على المكى ، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبنى على متقدمه . دل على ذلك الاستقراء . وذلك إنما يكون ببيان مجمل ، أو تخصيص عموم ، أو تقييد مطلق ، أو تفصيل مالم يفصل ، أو تكميل مالم يظهر تكميله

وأول شاهد على هذا أصل[2] الشريعة ؛ فانها جاءت متممة لمكارم الأخلاق ، ومُصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام . ويليه تنزيل سورة الأنعام ؛ فانها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين . وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد التى صنف فيها المتكلمون ، من أول إثبات واجب الوجود الى إثبات الإمامة .

---

(١) رواه أحمد والشيخان والنسائى وابن ماجة عن أبى طلحة

(٢) أى أن الشريعة جاءت مبنية على ماسبقها من شريعة إبراهيم ، مصححة لما غيروه منها ومكملة لها . فليكن هذا نفسه فى أجزاء الشريعة بعضها مع بعض ، يكون المتأخر منها مكملا لسابقه ومبنيا عليه . ويلى هذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام التى هى من أوائل السور المكية ، فانك تجدها معنية بالأصول والعقائد ، ثم جاءت سورة البقرة مفصلة لتلك القواعد ، مبينة أقسام أفعال المكلفين الخ

هذا ما قالوا . وإذا نظرت (١) بالنظر المسوق فى هذا الكتاب ، تبين به من قرب بيانُ القواعد الشرعية الكلية ، التى اذا انخرم منها كلى واحد انخرم نظام الشريعة ، أو نقص منها أصل كلى

ثم لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة ، وهى التى قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام ؛ فانها بينت من أقسام أفعال المكلفين جملتها ، وإن تبين فى غيرها تفاصيل لها ؛ كالعبادات (٢) التى هى قواعد الاسلام ، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرها ، والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها ، والجنايات من أحكام الدماء وما يليها . وأيضاً فإن حفظ الدين فيها ، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها . وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكميل . فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبنى عليها ، كما كان غير الأنعام من المكى المتأخر عنها مبنياً عليها . وإذا تنزلت الى سائر السور بعضها مع بعض فى الترتيب وجدتها كذلك ، حذوَ القُذّة بالقذة . فلا يغيبن عن الناظر فى الكتاب هذا المعنى ؛ فإنه من أسرار علوم التفسير ، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه

---

(١) أى إلى سورة الأنعام بالنظر الكلى الأصولى الذى يعنى به كتاب الموافقات تبين لك بجلاء اشتمالها على الأصول والكليات فى الشريعة بالوصف الذى قاله . وكأنه لم يرَ أن يأخذ على عهدته اشتمالها على جميع قواعد التوحيد التى ذكروها فى علم التوحيد إلى مبحث الامامة . وأيضا فقواعد الشريعة ـ بالوصف الذى ذكره من أنها (إذا انخرم منها كلى الخ) ـ لا تخص قواعد التوحيد ، بل تكون فى العمليات أيضا من بقية الضروريات والحاجيات الخ ولم يذكروا اشتمالها عليها . فهو يزيد على كلامهم ببيان أنها تشتمل عليها أيضا . فلهذا وذاك قال (هذا ما قالوه) . فقوله (وإذا نظرت) كالاستدراك على كلامهم بالزيادة والنقص

(٢) هى وما بعدها أمثلة لما بينته سورة البقرة من أفعال المكلفين

فصل

وللسنة هنا مدخل ؛ لأنها مبينة للكتاب ، فلا تقع فى التفسير الا على وفقه . وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ فى الحديث ، كما يتبين ذلك فى القرآن أيضاً . ويقع فى الأحاديث أشياء تقررت قبل تقرير كثير من المشروعات ، فيأتى فيها إطلاقات أو عمومات ربما أوهمت ، ففُهم منها ما يُفهم منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات ؛ كحديث : « مَن مات وهو يَعلمُ أن لا إلهَ إلاّ اللهُ دَخَل الجنة [1] » ، أوحديث: «ما مِن أحدٍ يَشهدُ أن لا إلهَ إلا اللهُ وأن محمداً رسولُ الله صادقاً من قلبه إلاّ حَرَّمهُ اللهُ على النار [2] » وفى المعنى أحاديث كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادتين : فذهبت المرجئة الى القول بمقتضى هذه الظواهر على الإطلاق وكان ما عارضها مؤوّلاً عند هؤلاء ، وذهب أهل السنة والجماعة الى خلاف ما قالوه ، حسبما هو مذكور فى كتبهم وتأولوا هذه الظواهر

---

(١) رواه فى كنوز الحقائق للمناوى عن مسلم بلفظ (وهو يشهد)

(٢) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت الأنصارى كما فى التيسير . وقال فى الترغيب : رواه الشيخان : فالتمثيل بمثله يحتاج إلى تحقق أنه كان قبل تقرير المشروعات من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها ، وذلك بعيد ؛ فان الحديث ورد فى المدينة بعد فرضية الصلوات الخمس فى مكة . فليراجع . نعم إن حديث أبى ذر (بشرنى بأن من مات لايشرك بالله شيئاً دخل الجنة) يمكن أن يكون فى أوائل التشريع لتقدم اسلام أبى ذر . إلا أن قوله فيه (وإن زنى وإن سرق) يفيد أنه ورد بعد تقرر حرمة الزنا والسرقة . وأقوى شبهة ترد على مايقرره المؤلف فى هذا ماسبق من حديث أبى هريرة وأخذه نعلى رسول الله عليه الصلاة والسلام ومشيه فى الطريق يبشر الناس بهذه البشرى نفسها ، وقول عمر للرسول : هل أرسلت أباهريرة بهذه البشرى؟ قال (نعم) فقال له عمر : (دعهم لئلا يتكلوا) فان إسلام أبى هريرة كان فى السنة السابعة من الهجرة بعد تقرر غالب أحكام الشريعة

ومن جملة ذلك أن طائفة من السلف قالوا إن هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين، وذلك قبل أن تنزل الفرائض والأمر والنهي. ومعلوم أن من مات في ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلا وفعل ما هو محرم في الشرع لا حرج عليه؛ لأنه لم يكلف بشيء من ذلك بعد، فلم يضيع من أمر إسلامه شيئاً، كما أن من مات والخمر في جوفه قبل أن تحرم فلا حرج عليه؛ لقوله تعالى: (ليس على الَّذينَ آمَنوا وعَمِلوا الصالحاتِ جُناحٌ) الآية! وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته الى بيت المقدس؛ لقوله تعالى: (وما كانَ اللهُ لِيضيعَ إيمانكم) والى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه، وتصريح بأن اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال. وعليه أكثر السلف المتقدمين، بل ذلك شأنهم، وبه كانوا أفقه الناس فيه، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه

وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال: إما على الإفراط، وإما على التفريط. وكلا طرفي قصد الأمور ذميم

فالذين أخذوه على التفريط قصروا في فهم [1] اللسان الذي به جاء، وهو العربية، فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا، كما تقدم عن الباطنية وغيرها. ولا إشكال في اطّراح التعويل على هؤلاء

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصّروا في فهم معانيه من جهة أخرى. وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أمية، وأن ما لم يكن معهودا عند العرب

---

(١) أي قصروا في فهمه من جهة اللسان الذي جاء به، وحاولوا حمله على معان لا تعرفها العرب

فلا يعتبر فيها، ومر فيه أنها لا تقصد التدقيقات [1] فى كلامها ، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ماتؤدى المعانى المركبة . فما وراء ذلك إن كان مقصودا لها فبالقصد الثانى ، ومن جهة ماهو معين على إدراك المعنى المقصود ، كالمجاز والاستعارة والكناية . وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر . فان احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتكلف ، وذلك ليس من كلام العرب . فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى . وأيضاً فإنه حائل [2] بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب ، من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه . وذلك أنه إعذار وإنذار ، وتبشير وتحذير ، ورد الى الصراط المستقيم . فكم بَيْنَ من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخَلَهُ من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد ، باذلاً غاية الطاقة فى الموافقات هارباً بالكلية عن المخالفات ، وبَيْنَ مَن أخذ فى تحسين الإيراد والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها ، ولِمَ اختلفت مع مرادفتها مع أن المعنى واحد ، وتفريع التجنيس ومحاسنِ الألفاظ ، والمعنى المقصودُ فى الخطاب بمعزل عن النظر فيه ؟!!!

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه فى العبارة ، بل التفقه فى المعبر عنه وما المراد به . هذا لا يرتاب فيه عاقل

ولا يصح أن يقال إن التمكن فى التفقه فى الألفاظ والعبارات وسيلة الى التفقه فى المعانى بإجماع العلماء . فكيف يصح انكار ما لا يمكن انكاره ؟ ولإن الاشتغال

---

(١) لكن هذا خلاف ما ذكروه من نقدهم للشعر من جهة لفظه ، كما ورد فى قصة الخنساء ونقدها المشهور لحسان فى قوله (لنا الجفنات الغر يلمعن فى الضحى البيتين) حيث لاحظت عليه فى ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ ، وأنه لو عبر بغيره كان أحسن فقالت : هلا قلت (الجفان) لأن الجفنات عدد قلة . ولو قلت (يجرين) بدل (يقطرن) ولو قلت (يشرقن) بدل (يلمعن) الخ إلا أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده ، لا إلى اللفظ وتحسينه

(٢) لأنه شغل كبير بما لا يعنى ، مضيع للوقت فيما ليس مقصودا . فيحول عن المقصود كما بينه بقوله (فكم بين من فهم الخ)

بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون [1] الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر فى الجملة، والا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه ، وليس كذلك باتفاق العلماء

لأنا نقول ماذكرته فى السؤال لاينكر بإطلاق — كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه ؟ وانما المنكر الخروج فى ذلك الى حد الإفراط ، الذى يُشك فى كونه مرادَ المتكلم ، أو يظن أنه غير مراد، أو يقطع به فيه ؛ لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله فى كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة . فما يؤمّننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة : من أين فهمتم عنى أنى قصدت [2] التجنيس الفلانى ، بما أنزلت من قولى : (وهم يَحْسَبُونَ أنَّهُم يُحْسِنُونَ صُنْعًا) أو قولى : (قالَ إنى لِعَمَلِكُمْ من القالين) ؟ فإن فى دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقصود للمتكلم به خطرا ، بل هو راجع إلى معنى [3] قوله تعالى : (إذْ تَلَقَّوْنَهُ بألسنتكُم ، وتقولون بأفواهِكم ماليس لكم به علم ، وتَحْسَبونه هَيِّنًا وهو عند الله عظيمٌ) وإلى أنه قول فى كتاب الله بالرأى . وذلك بخلاف الكناية فى قوله تعالى : (أو لا مَسْتُم النِّسَاء) وقوله : (كانا يأكُلان الطعام) وما أشبه ذلك ؛

---

(١) أى قبل الاشتغال

(٢) لايلزم من التعريف عن وجود الجناس فى القرآن أن يدعى أنه مقصود لله ، بل على تسليم أن هذا ليس مما يجرى على مقاصد العرب فى كلامهم — يكون وقوع الجناس مما اتفق ، كما اتفق أن هناك فقرا من الآيات موافقة لشطرات من بحور الشعر ، كما فى قوله

كسر الجرة عمدا ومـلا الأرض شرابا
قلت لما غاب عقلى ليتنى كنت ترابا

فمن أين لنا أن من يستخرج الجناسات من القرآن يدعى أنها مقصودة لله فى خطابه ؟ حتى يكون فيه هذا الحظر

(٣) وإنما قال (إلى المعنى) لما هو ظاهر من أن الآيات فى حادثة معينة وهى حادثة الافك فيكون تنزيل الآية على مانحن فيه من باب الاعتبارات ودلالة الاشارات

فانه شائع فى كلام العرب ، مفهوم من مساق الكلام ، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة . والتجنيس ونحوه ليس كذلك . وفرقُ ما بينهما خدمةُ المعنى المراد وعدمه ؛ إذ ليس فى التجنيس ذلك . والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوّالين على أعقابهم — كما قال أبو عبيدة — ومَن كان نحوهم وشهرةُ الكناية وغيرها . ولا تكاد تجد ماهو نحو التجنيس الا فى كلام المولدين ومن لا يحتج به . فالحاصل أن لكل علم عدلاً وطرفَا افراط وتفريط والطرفان هما المذمومان والوسط هو المحمود

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مبنية[١] على ماقبلها

فإنه إذا تعين أن العدل فى الوسط فمأخذ الوسط ربما كان مجهولا ، والإحالة

---

(١) محصول المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط فى تفهمه للقرآن فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية ، كالباطنية وأشباههم . وبعضهم يفرط فى جلب مباحث اللغة حوله فيحمله زيادة عما يقصده العرب فى مخاطباتهم بمثله مما لم ينظر بمثله السلف فيه كالمحسنات اللفظية وادعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مرادفه بقصد كذا ، وهذا تقول على الله . فلا بد من طريق وسط . أما هذه المسألة فمحصلها إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جمله المشتركة فى قضية واحدة ، وأنه بمعاضدة بعضها لبعض يتبين مقصود الخطاب ، ويتبين فقه الكلام وأنه لا تؤخذ جملة منقطعة عن سابقها ولاحقها ، وأن السور النازلة فى قضية واحدة أمرها فى ذلك ظاهر ، كما مثل أما السور المشتملة على قضايا كثيرة فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد ؟ قال : نعم ، إن ذلك يفيد من وجهة الاعجاز ، وإدراك انفراد الكتاب بمرتبة فى البلاغة لاتنال . ثم ذكر فى الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر فيما بين السور بعضها مع بعض ؟ هذه خلاصة المسألتين فأين ابتناء هذه المسألة على ما قبلها ؟ وكل منهما فى ناحية . نقول : نعم إن النظر فى الجملة الواحدة ، والجمل المشتركة فى القضية وفيما بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا ، إنما يكون بوسيلة اللغة العربية وقواعدها المعروفة فى فنونها ، فكأنه يقول إن ما نحتاج اليه من ذلك مايكون

على مجهول لافائدة فيه ، فلا بد من ضابط يعول عليه فى مأخذ الفهم

والقول فى ذلك — والله المستعان — أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات ، والنوازل . وهذا معلوم فى علم المعانى والبيان . فالذى يكون على بال من المستمع والمتفهم و[1] الالتفات إلى أول الكلام وآخره ، بحسب [2] القضية وما اقتضاه الحال فيها ، لا ينظر فى أولها دون آخرها ، ولا فى آخرها دون أولها ؛ فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض ، لأنها قضية واحدة نازلة فى شىء واحد . فلا محيص للمتفهم عن رد [3] آخر الكلام على أوله ، وأوله على آخره ؛ وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع فى فهم المكلف . فإن فرق النظر فى أجزائه فلا يتوصل به الى مراده ، فلا يصح الاقتصار فى النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض ، إلا فى موطن واحد ، وهو النظر فى فهم الظاهر بحسب اللسان

معينا على فهم الجمل منفردة ومنضمة إلى أخواتها فى قضية أو قضايا . وما زاد أو نقص عنه فافراط أو تفريط . فهذا هو الضابط الذى نأخذ به من مباحث اللغة . وكلامه لاينافى أنه لابد أيضا من الوسائل الستة المتقدمة له : من أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمكى والمدنى ، وعلم القراءات ، وعلم الأصول ، وقد أشار إلى بعض ذلك بقوله (وقد يعينه على هذا المقصد النظر فى أسباب التنزيل) وعليك بالتأمل فى المقام لتعرف هل لابد للفهم الوسط من ملاحظة غير هذين الأمرين من الأمور الستة المشار إليها وإذا تذكرت ماسبق لهمن بناء المدنى بعضه على بعض والمكى كذلك وبناء المدنى على المكى لاح لك وجه الحاجة فى هذا المقام أيضا إلى معرفة المكى والمدنى فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع

(١) هذه الواو زائدة : وما بعدها خبر عن الذى أى أن الضابط الذى يلزم أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات الخ

(٢) لا بحسب السورة برمتها دائما ، فقد تكون السورة نازلة فى قضايا كثيرة، فكل قضية تعتبر وحدها طالت أو قصرت ، كما يأتى بيانه فى سورة البقرة وسورة المؤمنون

(٣) أى بمعرفة أنها بيان لها ، أو توكيد ، أو تكميل ، أو تفريع ، أو تقرير ، وهكذا مما يقتضيه النظر العربى

العربى وما يقتضيه ، لا بحسب مقصود المتكلم . فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام ، فما قريب يبدو له منه المعنى المراد ، فعليه بالتعبد به . وقد يعينه على هذا المقصد النظر فى أسباب التنزيل ؛ فانها تبين كثيراً من المواضع التى يختلف مغزاها على الناظر

غير أن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحدا بكل اعتبار ، بمعنى أنه أنزل فى قضية واحدة طالت أوقصرت ، وعليه أكثر سور المفصل ؛ وتارة يكون متعدداً فى الاعتبار ، بمعنى أنه أنزل فى قضايا متعددة ؛ كسورة البقرة ، وآل عمران ، والنساء ، واقرأ باسم ربك ، وأشباهها ولا علينا أنزلت السورة بكمالها دفعة واحدة ، أم نزلت شيئاً بعد شىء

ولكن هذا القسم لها اعتباران : « اعتبار » من جهة تعدد القضايا ، فتكون كل قضية مختصة بنظرها . ومن هنالك[1] يلتمس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول ، فلا فرق بينهما فى التماس العلم والفقه . « واعتبار » من جهة النظم[2] الذى وجدنا عليه السورة ؛ إذ هو ترتيب بالوحى لامدخل فيه لآراء الرجال . ويشترك معه أيضا القسم الأول ، لأنه نظم ألقى بالوحى . وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر ، وإنما يلتمس منه ظهور بعض أوجه

---

(١) أى من النظر فى كل قضية على حدتها

(٢) أى يوضع كل جزء منها فى مكانه مع تعدد القضايا وقوله (ويشترك معه أيضا القسم الأول) أى من جهة وضع كل جملة منه فى مكانها ، ولكن قوله (وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر) غير ظاهر فى القسم الأول لأن هذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب فى القضية ، بل قد يتوقف الفقه فيها على النظر فيما بين أجزائها من فصل ووصل يتبين بهما غرض التوكيد من غرض التكميل وهكذا من الأغراض التى تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض فى القضية الواحدة . أليس هذا هو الذى يقول فيه أنه لابد (من رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع فى فهم المكلف — إلى أن قال : فعليه بالتعبد به)

الاعجاز، وبعض مسائل نبه عليها فى المسألة [1] السابقة قبل. وجميع ذلك لا بد فيه من النظر فى أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات. فاعتبار جهة النظم مثلا فى السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود. كما أن الاقتصار على بعض الآية فى استفادة حكم مالا يفيد إلا بعد كمال النظر فى جميعها

فسورة البقرة مثلا كلامٌ واحد باعتبار النظم، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب مابث فيها، منها ماهو كالمقدمات والتمهيدات بين يدى الأمر المطلوب، ومنها ماهو كالمؤكد والمتمم، ومنها ماهو المقصود فى الإنزال. وذلك [2] تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم العائدة على ماقبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك. ولا بد من تمثيل شىء من هذه الأقسام، فبه يبين ماتقدم؛ فقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كُتبَ عَليكُمُ الصِّيامُ كما كُتبَ على الذينَ مِن قبلكم الى قوله: كذلِكَ يُبيِّنُ اللهُ آياتهِ للناسِ لعلَّهم يتقون) كلام واحد وإن نزل فى أوقات شتى، وحاصله بيان الصيام وأحكامه، وكيفية آدابه، وقضائه، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التى لا بد منها ولا ينبنى الا عليها. ثم جاء قوله: (ولا تأكلوا أموالكُم بَينكم بالبَاطِلِ) الآية! كلاما آخر بيّن أحكاما أخر. وقوله: (يَسألُونكَ عن الأهِلَّة. قل: هى مَواقيتُ لِلنَّاسِ والحجِّ) وانتهى الكلام على قول طائفة، وعند أخرى أن قوله: (ولَيْسَ البرُّ بأن تأتُوا البُيوتَ) الآية!

---

(١) الحادية عشرة من بناء المدنى على المكى وبناء كل بعضه على بعض فى الفهم، وهذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد فقهها. إلا أنه يقال لا يلزم من تقدم جملة على أخرى فى النظم أن تكون متقدمة عليها فى النزول كما فى آيتى العدة فى ربع (والوالدات يرضعن) فالآية السابقة فى التلاوة والنظم متأخرة فى النزول، وناسخة للمتأخرة، وكلاهما مدنى أيضا

(٢) أى المقصود الأول فى الانزال هو تقرير الأحكام فى كل باب وقضية من القضايا المتعددة.

من تمام[١] مسألة الأهلة ، و إن انجر معه شيء آخر ، كما انجر على القولين معا تذكير وتقديم لأحكام الحج فى قوله : (قُلْ هِيَ مَواقيتُ لِلنَّاسِ والحَجِّ)

وقوله تعالى : (إنَّا أعطيناكَ الكَوْثَرَ) نازلة فى قضية واحدة

وسورة (اقرأ) نازلة فى قضيتين : الأولى الى قوله (عَلَّمَ الإنسانَ ما لَمْ يَعلمْ) ، والأخرى ما بقى الى آخر السورة

وسورة المؤمنين نازلة فى قضية واحدة ، و إن اشتملت على معان كثيرة ؛ فإنها من المكيات ، وغالبُ المكى أنه مقرِّر لثلاثة معان ، أصلها معنى واحد وهو الدعاء الى عبادة الله تعالى :

« أحدها » تقرير الوحدانية لله الواحد الحق . غير أنه يأتى على وجوه ؛ كنفى الشريك بإطلاق ، أو نفيه بقيد ما ادّعاه الكفار فى وقائع مختلفة ، من كونه مقرِّبا الى الله زلفى ، أو كونه ولدا ، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة

« والثانى » تقرير النبوة للنبى محمد ، وأنه رسول الله اليهم جميعاً ، صادق فيما جاء به من عند الله . الا أنه وارد على وجوه أيضاً ؛ كإثبات كونه رسولا حقا ، ونفى ما ادعوه عليه من أنه كاذب ، أو ساحر ، أو مجنون ، أو يُعلمه بشر ، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم

« والثالث » إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه ، بالأدلة الواضحة ، والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر انكاره به ، فرد بكل وجه يُلزم الحجة ، ويبكت الخصم ، ويوضح الأمر

فهذه المعانى الثلاثة هى التى اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة فى عامة الأمر . وما ظهر ببادى الرأى خروجه عنها فراجع اليها فى محصول الأمر . ويتبع ذلك الترغيب والترهيب ، والأمثال والقصص ، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة ، وأشباه ذلك

---

(١) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيرا الخ ولبيان ان هذا السؤال خروج عما يهمهم فى دينهم ودنياهم ، وأنه مجرد تعسف كاتيان البيوت من ظهورها بدل أبوابها

فإذا تقرر هذا وعدنا الى النظر فى سورة المؤمنين مثلا وجدنا فيها المعانى الثلاثة على أوضح الوجوه . إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة ، التى هى المدخل للمعنيين الباقيين ، وإنهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية ، ترفعا منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم ، أو ينال هذه الرتبة غيرُهم إن جاءت. فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها ، وبأى وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى ، فافتتحت السورة بثلاث جمل :

« إحداها » وهى الآكد فى المقام — بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التى إذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه ، وذلك قوله : (قد أفلح المؤمنون — الى قوله : هم فيها خالدون)

« والثانية » بيان أصل التكوين للإنسان وتطويره الذى حصل له ، جاريا على مجازى الاعتبار والاختيار ، بحيث لا يجد الطاعن الى الطعن على من هذا حاله سبيلا .

« والثالثة » بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به فى التربية والرفق ، والإعانة على إقامة الحياة ، وأن ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما . وكفى بهذا تشريفاً وتكريماً

ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بأمور منها كونهم من البشر : ففى قصة نوح مع قومه قولهم : (ما هذا إلا بشرٌ مثلُكم يريد أن يتفضّل عليكم) . ثم أجمل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولا منهم ، أى من البشر لا من الملائكة ، فقالوا : (ما هذا إلا بشرٌ مثلكم يأكلُ مما تأكلونَ منه) الآية ! (ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذاً لخاسرون) ثم قالوا : (إن هو إلا رجلٌ افترى على اللهِ كذبا) أى هو من البشر ، ثم قال تعالى : (ثم أرسلنا رسُلنا تترى كلما جاء أمةً رسولُها كذّبوه) . فقوله (رسولها) مشيراً الى أن المراد رسولها الذى تعرفه منها ، ثم ذكر موسى وهارون وردّ فرعون وملائه بقولهم : (أنؤمن لبشرين

مثلنا ؟) الخ . هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية ، تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام ، ثم بين أن وصف البشرية للأنبياء لاغض فيه ، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر ، يأكلون ويشربون كجميع الناس ، والاختصاصُ أمر آخر من الله تعالى ، فقال بعد تقرير رسالة موسى : (وجَعلْنا ابنَ مريمَ وأمه آية) وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان ، ثم قال : (يا أيُّها الرُّسُلُ كلوا مِن الطيباتِ) أى هذا من نعم الله عليكم ، والعملُ الصالح شكر تلك النعم ، ومشرفٌ للعامل به ، فهو الذى يوجب التخصيص ، لا الأعمال السيئة. وقوله : (وأنَّ هذه أُمَّتُكم أمةً واحدةً) إشارة الى التماثل بينهم ، وأنهم جميعاً مصطفون من البشر . ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ ، فقال : (إنَّ الذين هم مِن خشيةِ ربِّهم مُشفِقون — الى قوله : هم لها سابقون)

وإذا تؤمل هذا النمط من أول السورة الى هنا فهم أن ما ذكر من المعنى هو المقصود ، مضافاً الى المعنى الآخر وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية ، استكباراً من أشرافهم ، وعتواً على الله ورسوله ؛ فان الجملة الأولى من أول السورة تشعر بخلاف الاستكبار ، وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة ، والجملة الثانية مؤذنة بأن الانسان منقول فى أطوار العدم وغاية الضعف ، فإن التارات السبع أتت عليه وهى كلها ضعف الى ضعف ، وأصله العدم ، فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار ، والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج الى تلك الأشياء والافتقار اليها ، ولو لا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية . فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله فى النشأة والخلق . فهذا كله كالتنكيت عليهم والله أعلم . ثم ذكر القصص فى قوم نوح : (فقال الملأُ الذين كفروا من قومه) والملأ هم الأشراف وكذلك فيمن بعدهم : (وقال الملأُ مِن قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفْناهم) الآية ! وفى قصة موسى : (أنُؤمن لبشَرَيْن مثلِنا وقومُهما لنا عابدون) ومثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم فى قومهم قالوا هذا الكلام . ثم قوله

(فذرهم فى غمرتهم حتى حين — الى قوله : لايشعرون) رجوع الى وصف أشراف قريش ، وأنهم إنما تشرفوا بالمال والبنين ، فرد عليهم بأن الذى يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله : (إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون) ثم رجعت الآيات[1] الى وصفهم فى ترفهم وحال مآلهم ، وذكر النعم عليهم ، والبراهين على صحة النبوة ، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوحدانية ، ونفى الشريك وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين ، حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين فهذا النظر اذا اعتبر كليا[2] فى السورة وجد على أتم من هذا الوصف ، لكن على منهاجه وطريقه . ومن أراد الاختبار فى سائر سور القرآن فالباب مفتوح ، والتوفيق بيد الله . فسورة المؤمنين قصة واحدة فى شىء واحد

وبالجملة فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ؛ كنوح ، وهود ، وصالح ولوط ، وشعيب ، وموسى ، وهارون ، فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده ، لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة ، فتذكر القصة على النحو الذى يقع له مثله . وبذلك اختلف[3] مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال ، والجميع حق واقع لا إشكال فى صحته . وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى فى النظر فى القرآن لمن أراد فهم القرآن . والله المستعان

---

(١) أى من قوله (حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب الخ)

(٢) أى أن بيانه لذلك إجمالى لاتفصيلى . ولو انه اعتبر التفصيل الكلى لكان ظهور ارتباط أجزاء السورة بعضها ببعض وأنها لبيان الأمور الثلاثة التى ذكرها أولا أوضح مما قال

(٣) فتارة تذكر مفصلة مطولة ، وتارة يقتصر على بعض آخر ، بحسب مايقع منهم له صلى الله عليه وسلم

فصل (١)

وهل للقرآن مأخذ فى النظر على أن جميع سوره كلام واحد بحسب خطاب العباد ، لا بحسبه فى نفسه ؟ فان كلام الله فى نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار ، حسبما تبين فى علم الكلام ، وانما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلا لما هو من معهودهم فيه . هذا محل احتمال وتفصيل

فيصح فى الاعتبار أن يكون واحداً بالمعنى المتقدم ، أى يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما ؛ وذلك أنه يبين بعضه بعضا ، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى ، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مقيد بالحاجيات ، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض فى الفهم . فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد ، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار (٢)

ويصح أن لا يكون كلاما واحداً . وهو المعنى الأظهر فيه ، فإنه أنزل سوراً مفصولا بينها معنى وابتداء ، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول (بسم الله الرحمن الرحيم) فى أول الكلام . وهكذا نزول أكثر الآيات التى نزلت على وقائع وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للافهام . وذلك لا إشكال فيه

---

(١) الكلام قبله فى النظر إلى السورة الواحدة والكلام هنا فى النظر إلى القرآن كله جملة واحدة

(٢) هذا هو الظاهر الذى يصح التعويل عليه . وأدلته فيه لا تنقض وأما كونه نزل سوراً مفصولا بعضها من بعض ببسم الله الخ فلا يقتضى استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد . وكيف يتأتى بناء المدنى على المكى وأن كلا منهما يبنى بعضه على بعض إذا أخذت كل سورة على حدتها غير منظور فيها لما ورد فى غيرها ؟ وأين يكون البيان والنسخ ؟ ومعلوم أنه لا يلزم فى البيان ولا فى النسخ أن يكون المنسوخ والناسخ والمبين والبيان فى سورة واحدة فقوله (ولا إشكال فيه). غير ظاهر

{ المسألة الرابعة عشرة }

إعمال الرأى فى القرآن جاء ذمه ، وجاء أيضاً ما يقتضى إعماله . وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق ، فانه نقل عنه أنه قال — وقد سئل فى شىء من القرآن « أىُّ سماء تُظلُّنى ، وأىُّ أرض تقِلنى ، إن أنا قلت فى كتاب الله ما لا أعلم؟ » وربما روى فيه : إذا قلت فى كتاب الله برأيى ، ثم سئل عن الكلالة المذكورة فى القرآن ، فقال : أقول فيها برأيى ، فان كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان . الكلالة كذا وكذا » فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأى وتركه فى القرآن . وهما لا يجتمعان

والقول فيه أن الرأى ضربان :

(أحدهما) جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة . فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما ؛ لأمور :

أحدها أن الكتاب لابد من القول فيه ، ببيان معنى ، واستنباط حكم ، وتفسير لفظ ، وفهم مراد ، ولم يأت جميع ذلك عمن تقدم ، فإما أن يتوقف دون ذلك فتتعطل الأحكام كلها أو أكثرها ، وذلك غير ممكن فلابد من القول فيه بما يليق

(والثانى) أنه لو كان كذلك لزم أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبيناً ذلك كله بالتوقيف ، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول ، والمعلومُ أن عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك ، فدل على أنه لم يكلف به على ذلك الوجه ، بل بين منه ما لا يوصل إلى علمه إلا به ، وترك كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم ، فلم يلزم فى جميع تفسير القرآن التوقيف

(والثالث) أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم ، وقد علم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا ، ومن جهتهم بلغنا تفسيرُ معناه ، والتوقيف ينافى هذا فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأى لا يصح

(والرابع) أن هذا الفرض لا يمكن ؛ لأن النظر فى القرآن من جهتين: من جهة

الأمور الشرعية ، فقد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأى والنظر ، جدلا . ومن جهة المآخذ العربية . وهذا لايمكن فيه التوقيف ، وإلا لزم ذلك فى السلف الأولين، وهو باطل ، فاللازم عنه مثله . وبالجملة فهو أوضح من إطناب فيه

﴿ وأما الرأى ﴾ غير الجارى على موافقة العربية أو الجارى على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأى المذموم من غير إشكال ، كما كان مذموماً فى القياس أيضا ، حسبما هو مذكور فى كتاب[1] القياس ؛ لأنه تقوّلٌ على الله بغير برهان ، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى. وفى هذا القسم جاء من التشديد فى القول بالرأى فى القرآن ما جاء ؛ كما روى عن ابن مسعود : (ستجدُون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم . فعليكم بالعلم ، وإياكم والتبدع ، وإياكم والتنطع ، وعليكم بالعتيق) . وعن عمر بن الخطاب (إنما أخاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل ينافس الملك على أخيه) وعن عمر أيضا : (ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه ، ولا من فاسق بيِّنٍ فسقهُ ، ولكنى أخاف عليها رجلا قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه ، ثم تأوّله على غير تأويله) والذى ذكر عن أبى بكر الصديق أنه سئل عن قوله: (وفاكهةً وأبًّا) فقال: «أىُّ سماء تُظِلُّنى؟ » الحديث ! وسأل رجل ابن عباس عن (يومٍ كان مِقدارُه خمسينَ ألفَ سَنَةَ) فقال له ابن عباس : فما يومٌ كان مقداره خمسين ألف سنة ؟ فقال الرجل: إنما سألتك لتحدثنى . فقال ابن عباس : (هما يومان ذكرهما الله فى كتابه ، الله أعلم بهما. نكره أن نقول فى كتاب الله مالا نعلم) وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شىء من القرآن قال : (أنا لا أقول فى القرآن شيئاً) . وسأله رجل عن آية ، فقال: « لاتسألنى عن القرآن ، وسَلْ عنه من يزعم أنه لايخفى عليه شىء منه - يعنى عكرمة» . وكأن هذا الكلام مشعر بالإنكار على من يزعم ذلك وقال ابن سيرين : سألت عبيدة عن شىء من القرآن ، فقال : (اتق الله ، وعليك

(١) راجع المسألة الثانية فى القياس من كتاب الاحكام للآمدى

بالسداد . فقد ذهب الذين يعلمون : فيم أنزل القرآن ؟) وعن مسروق قال : (اتقوا التفسير ، فإنما هو الرواية عن الله) . وعن ابراهيم قال : (كان أصحابنا يتقّون التفسير ويهابونه) وعن هشام بن عروة قال : (ماسمعت أبى [1] تأوّل آيةً من كتاب الله) وإنما هذا كله توقٍ وتحرزٌ أن يقع الناظر فيه فى الرأى المذموم ، والقول فيه من غير تثبت ـ وقد نقل عن الأصمعى ـ وجلالتُه فى معرفة كلام العرب معلومةٌ ـ أنه لم يفسر قط آية من كتاب الله ، وإذا سئل عن ذلك لم يجب : انظر الحكاية عنه فى الكامل للمبرّد

فصل

فالذى يستفاد من هذا الموضع أشياء :

(منها) التحفظ من القول فى كتاب الله تعالى إلا على بينة ، فإن الناس فى العلم بالأدوات المحتاج اليها فى التفسير على ثلاث طبقات :

إحداها من بلغ فى ذلك مبلغ الراسخين ، كالصحابة والتابعين ومن يليهم . وهؤلاء قالوا مع التوقى والتحفظ ، والهيبة والخوف من الهجوم . فنحن أولى بذلك منهم إن ظننا بأنفسنا أنا فى العلم والفهم مثلهم . وهيهات

والثانية من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالغهم ولاداناهم . فهذا طرف لا إشكال فى تحريم ذلك عليه

والثالثة من شك فى بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد ، أو ظن ذلك فى بعض علومه دون بعض . فهذا أيضا داخل تحت حكم المنع من القول فيه ؛ لأن الأصل عدم العلم ، فعند ما يبقى له شك أو تردد فى الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب

---

(١) كيف وقد تأول عروة آية (إن الصفا والمروة من شعائر الله على غير وجهها وقالت له أم المؤمنين خالته : بئسما قلت يا ابن أختى ! ؟ إلا أن يقال إنه نفى سماعه أو يقال إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة مافهمه ، ولم يجزم به ، فمثله ليس من موضوعنا

الحكم الأول عليه باق بلا إشكال . وكل أحد فقيه نفسه فى هذا المجال . وربما تعدى بعض أصحاب هذه الطبقة طوره ، فحسّن ظنه بنفسه ، ودخل فى الكلام فيه مع الراسخين . ومن هنا افترقت الفرق ، وتباينت النحل ، وظهر فى تفسير القرآن الخلل

(ومنها) أن مَن ترك النظر فى القرآن ، واعتمد فى ذلك على من تقدمه ، ووكل إليه النظر فيه ، غيرُ ملوم ، وله فى ذلك سعة إلا فيما لا بد له منه وعلى حكم الضرورة ، فإن النظر فيه يشبه النظر فى القياس كما هو مذكور فى بابه ، وما زال السلف الصالح يتحرجون من القياس فيما لا نص فيه ، وكذلك وجدناهم فى القول فى القرآن ، فإن المحظور فيهما واحد ، وهو خوف التقول على الله ، بل القول فى القرآن أشد ؛ فان القياس يرجع إلى نظر الناظر ، والقول فى القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا ، أو عَنى كذا بكلامه المنزل . وهذا عظيم الخطر

(ومنها) أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن مايقوله تقصيد منه للمتكلم ، والقرآنُ كلام الله ، فهو يقول بلسان بيانه : هذا مراد الله من هذا الكلام فليتثبت أن يسأله الله تعالى : من أين قلتَ عنى هذا ؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد . وإلا فمجرد الاحتمال يكفى بأن يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا ، بناء أيضا على صحة تلك الاحتمالات فى صلب العلم ، وإلا فالاحتمالات التى لا ترجع إلى أصل غير معتبرة . فعلى كل تقدير لا بد فى كل قول يجزم به أو يحمّل — من شاهدٍ يشهد لأصله ، وإلا كان باطلا ، ودخل صاحبه تحت أهل الرأى المذموم والله أعلم

فهرس الجزء الرابع
من كتاب الموافقات وشرحه

القسم الخامس

كتاب الاجتهاد

وللنظر فيه ثلاثة أطراف

الطرف الأول فى الاجتهاد

وفيه أربع عشرة مسألة

الطرف الثانى فى الفتوى

وفيه أربع مسائل

الطرف الثالث فى الاستفتاء والاقتداء

وفيه تسع مسائل

كتاب لواحق الاجتهاد

وفيه نظران

النظر الاول فى التعارض والترجيح

وفيه ثلاث مسائل

النظر الثانى فى أحكام السؤال والجواب

وفيه ست مسائل

(تم)

الموافقات

في

أصول الشريعة

لأبي إسحق الشاطبي

وهو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي المتوفى ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه

الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الرابع

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر

لصاحبها : مصطفى محمد

ثمن النسخة ٤٠ ص

المطبعة الرحمانية بمصر

الدليل الثانى السنة

ويتعلق بها النظر فى مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

يطلق لفظ (السنة) على ما جاء منقولا عن النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص ، مما لم ينص[1] عليه فى الكتاب العزيز ، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام ، كان بيانا لما فى الكتاب أو لا

---

(١) قال فى المنهاج : هى ما صدر منه صلى الله عليه وسلم من الأفعال والأقوال التى ليست للاعجاز يعنى ليست من القرآن ، وقد تكون متضمنة لمعنى ورد فيه . فقوله (مما لم ينص عليه فى الكتاب) ليس معناه أنه يلزم فى اطلاق السنة ألا تكون واردة فى معنى قد تضمنه الكتاب العزيز ، بل معناه مما لم يكن معتبرا جزءا من الكتاب بنفس ألفاظه . ويدل على هذا قوله (كان بيانا لما فى الكتاب أو لا) لانه انما يكون بيانا له إذا كان الكتاب متضمنا لأصل المعنى ، فتجىء السنة شارحة ومبينة . وزاد بعضهم قيد (مما ليس من الأعمال الطبيعية) وتركه غيره لظهوره وقوله (كان ذلك مما نص عليه فى الكتاب) أى وحده أو مع السنة أيضا . وقوله (أو لا) أى بأن نص عليه فى السنة فقط . وانما حملناه على هذا ليصح كون هذا المعنى مغايراً لما قبله وأعم منه وقوله (وان كان العمل بمقتضى الكتاب) أى فى بعض صور هذا الاطلاق . هذا وظاهر قوله أولا (بل انما نص عليه من جهته) أن هذا الاطلاق خاص بالأقوال ، ولا يشمل الأفعال . وقوله بعد (عمل على وفق ما عمل عليه النبى عليه السلام مع ضميمة قوله . وكأن هذا الاطلاق انما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة) يقتضى أن الاطلاق الثانى خاص بالافعال ، ولا يشمل الاقوال المتوجهة منه الى غيره بالأوامر والنواهى فيما لا يتعلق به عليه السلام ويكون قول صاحب المنهاج وغيره ان السنة ما صدر منه الخ تعريفاً للاطلاق العام ، ويكون كل من هذين الاطلاقين فى كلام المؤلف خاصا ، ويساعد على أن غرضه الخصوص

ويطلق أيضاً فى مقابلة البدعة ، فيقال : « فلان على سنة » إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، كان ذلك مما نص عليه فى الكتاب أو لا ، ويقال : « فلان على بدعة » إذا عمل على خلاف ذلك . وكأن هذا الاطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة ، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة ، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب

ويطلق أيضا لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة ، وجد ذلك فى الكتاب أوالسنة [1] أو لم يوجد ، لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل الينا ، أواجتهاداً [2] مجتمعا عليه منهم أو من خلفائهم ، فإن إجماعهم إجماع ، وعمل خلفائهم راجع أيضا الى حقيقة [3] الإجماع ، من جهة [4] حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر

فى الاطلاقين قوله بعد (واذا جمع ما تقدم تحصل منه فى الاطلاق أربعة أوجه) وقد عد منها الاقرار وجها وإن لم يصرح به فى تفاصيل الاطلاقات ، الا انه تقدم له عد الاقرار من الافعال

(١) أى عثرنا عليه فى السنة أو لم نعثر عليه فيها ، ليصح قوله بعد (لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل الينا) واذا حمل قوله (لم يوجد) على ظاهره وأنها لم تصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم أصلا لم يظهر قوله (لكونه اتباعا لسنة الخ) فانه وما بعده راجع الى قوله (أو لم توجد) بيانا له . ولو كان هذا راجعا الى قوله (وجد) لم يكن لتقييده بقوله (لم تنقل الينا) معنى

(٢) لا يقال ان الاجتهاد هو النظر فى الأدلة من كتاب وسنة الخ فلا تظهر مقابلته بما قبله ، لانا نقول ان صورة اتباع السنة تفرض فيما كان الدليل هو السنة مباشرة ، وما بعده بواسطة القياس ونحوه

(٣) انظر لم لم يقل (راجع الى اتباع سنة لم تنقل الينا) كما قال فى سابقه ؟ بل اقتصر فيه على شق الاجتهاد والاجماع . قد يقال ان الاول فى الحقيقة داخل فى إطلاق السنة المشهور ، فلا حاجة للنص عليه إلا لمجرد التنبيه على صورة يتوهم عدم دخولها والمهم عنده هو ادخال ما يرجع لبقية الأدلة من الاجماع والاستحسان والمصالح ، فلذا لم يكرره فيما يتعلق بخلفائهم ، لكن كان عليه أن يذكر القياس أيضا

(٤) أى فلما حملوا الناس عليه والتزمه الجميع وساروا فيه بدون نكير دل على إجماعهم عليه ، وهو أولى بالقبول من الاجماع السكوتى ، لأن هذا قد صاحبه عمل الجميع

المصلحى عندهم . فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح [١] المرسلة والاستحسان ؛ كما فعلوا فى حد الخمر [٢] ، وتضمين [٣] الصناع وجمع [٤] المصحف ، وحمل الناس

(١) أى ما كان منها فى عهد الصحابة

(٢) حيث كان تعزير الشارب فى عهده صلى الله عليه وسلم غير محدود ، بل كانوا يضربون الشارب تارة نحو أربعين وتارة يبلغون ثمانين ، وكذا فى عهد أبى بكر ، فلما كان فى آخر إمرة عمر ، ورأى شيوع الشرب فى الناس ، بعد ما صاروا فى سعة من العيش وكثرة الثمار والأعناب ، استشار الصحابة فى حد زاجر ، فقال على : نرى أن تجلده ثمانين لأنه اذا شرب سكر ، واذا سكر هذى ، واذا هذى افترى ، وعلى المفترى جلد ثمانين . وقال عبد الرحمن بن عوف : أرى ان تجعلها كأخف الحدود يعنى ثمانين . وعليه فتحديد الثمانين هو السنة التى عمل عليها الصحابة باجتهاد منهم وأجمعوا عليه . قال فى المرقاة : أى للسياسة

(٣) قال فى منح الجليل وقد أسقط النبى صلى الله عليه وسلم الضمان عن الاجراء وخص العلماء من ذلك الصناع فضمنوهم نظرا واجتهادا . وقال المؤلف فى الاعتصام ان الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع وقال على (لا يصلح الناس الا هذا) ووجه المصلحة أن الناس لهم حاجة اليهم ، وهم يغيبون على الامتعة ، ويغلب عليهم التفريط ، فلو لم يضمنوا مع مسيس الحاجة اليهم لأفضى الى أحد أمرين : إما ترك الاستصناع بالكلية ، وذلك شاق على الخلق ، واما أن يعملوا ولا يضمنوا بدعواهم الهلاك ، فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتكثر الخيانة . فكانت المصلحة التضمين اه

(٤) أى فى زمن أبى بكر (حيث كان مفرقا فى الصحف والعسب والعظام ، لجعله مجتمعا كله فى صحف ملتئمة خشية أن يضيع منه شىء مكتوب ، وان كان محفوظا كله فى صدور كثيرين من الصحابة ، ثم فى زمن عثمان لما اختلف الناس فى وجوه القراءة حتى صار يكفر بعضهم بعضا لأن مالم يكن يعرفه الواحد منهم من الوجوه ينكره على غيره وينسبه للكفر ، فلذلك ندب عثمان طائفة من الصحابة موثوقاً بأمانتهم وعلمهم ، ووكل اليهم كتابة خمسة مصاحف يقتصرون فيها على الوجوه التى نزل بها القرآن ابتداء ، وكلها بلغة قريش ، فلا يتجاوزونها الى ما يتلى باللغات الأخرى (التى كان رخص لأهلها بالقراءة بها تيسيرا عليهم بعد ما تلقوها

على القراءة بحرف واحد [١] من الحروف السبعة ، وتدوين [٢] الدواوين ، وما أشبه ذلك [٣] . ويدل على هذا الإطلاق قوله [٤] عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسُنّتى وسنة الخلفاء الراشدين المَهْدِيِّنَ [٥] » . وإذا جمع ما تقدم تحصل منه فى الإطلاق أربعة أوجه : قوله عليه الصلاة والسلام ، وفعله ، واقراره [٦] — وكل

عنه صلى الله عليه وسلم) فلما اتصلت القبائل وامتزجت لغة قريش بلغات الآخرين لم يبق داع لاستعمال هذه القراءات المؤدية الى كثرة الاختلاف بين المسلمين فيما هو أصل الدين . ولما كانت المصاحف الخمسة عارية من النقط والشكل وسعت وجوه القراءة المتفق عليها بلغة قريش ، وأرسل عثمان المصاحف الى الامصار آمرا بالاقتصار على ما وافقها وترك ما خالفها الذى صار فى حكم المنسوخ فهذان الجمعان لم يكونا فى عهده صلى الله عليه وسلم ، بل حصلا باجتهاد الخليفتين وبعض الصحابة وأقرهم الباقون على كون ذلك مصلحة

(١) يعنى الموافق لما فى هذه المصاحف العثمانية . قال فى الاعتصام إنه جمع الناس على قراءة لايحصل فيها الاختلاف فى الغالب ، لأنهم لم يختلفوا الا فى القراءات الأخرى ، ولم يخالف فى عدم القراءة بغير مافى المصاحف الا ابن مسعود فانه أبى طرح ما عنده من القراءات المخالفة لها

(٢) أى الذى حصل فى عهد عمر لكتابة أسماء الجيوش ، والعرفاء ، وآلات الحرب ، وأموال بيت المال ومصارفها ، وغير ذلك مما يحتاج اليه الخليفة والولاة

(٣) كولاية العهد ، من أبى بكر لعمر ، وكترك الخلافة شورى بين ستة وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن لأرباب الجرائم ، فى عهد عمر ، وكهدم الاوقاف التى بإزاء مسجد الرسول وتوسيع المسجد بها وتجديد أذان للجمعة فى السوق ، فى عهد عثمان ولم يكن فى شىء من ذلك سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما هو النظر المصلحى الذى أقره الصحابة رضى الله عنهم

(٤) أى فقد أضاف صلى الله عليه وسلم السنة إليهم كما أضافها إلى نفسه فسنتهم هى ما عملوه استنادا لسنته صلى الله عليه وسلم وان لم تطلع عليها منقولة عنه ، وكذا ما استنبطوه بما اقتضاه نظرهم فى المصلحة

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى

(٦) ومجموع الثلاثة هو ما يطلق عليه السنة عند الأصوليين

ذلك إما متلقى بالوحى أو بالاجتهاد ، بناء على صحة الاجتهاد فى حقه — وهذه ثلاثة . والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء . وهو وإن كان ينقسم الى القول والفعل والإقرار ، ولكن عد وجها واحداً ، إذ لم يتفصل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيل ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

رتبة السنة التأخر عن الكتاب فى الاعتبار[1] . والدليل على ذلك أمور :

أحدها أن الكتاب مقطوع به ، والسنة مظنونة . والقطع فيها إنما يصح فى الجملة لا فى التفصيل ، بخلاف الكتاب فانه مقطوع به فى الجملة والتفصيل . والمقطوع به مقدم على المظنون . فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة

والثانى أن السنة إما بيان للكتاب ، أو زيادة على ذلك . فان كان بياناً فهو ثان على المبين فى الاعتبار ، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان ، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين ، وما شأنه هذا فهو أولى فى التقدم . وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد فى الكتاب وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب

والثالث ما دل على ذلك من الأخبار والآثار ، كحديث معاذ : « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال فإن لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهدُ رأيى » الحديث ![2] وعن عمر بن الخطاب أنه كتب الى شريح :

---

(١) أى فاذا ورد ما ظاهره المعارضة أخذ بالكتاب وقدم عليها. هذا ما يقصده كما يدل عليه بقية المسألة ، وان كان الدليل الثانى باعتبار شقه الأول لا ينتج هذا المعنى وانما ينتج مجرد التبعية كالفرع مع الأصل ، بل جهة كونها بيانا تقتضى تقديمها عليه إذا ظن التعارض ، ولذلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) المفيد انها قاضية على الكتاب الا أنه لاحظ فى البيان معنى أخر يقتضى أن يكون مؤخر الرتبة عن المبين ، لكنه بمعنى شعرى لا تقوم على مثله الأدلة فى هذا الفن

(٢) أخرجه فى التيسير عن أبى داود والترمذى بلفظ (كيف تقضى اذا عرض

« إذا أتاك أمر فاقض بما فى كتاب الله . فان أتاك ماليس فى كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم » الخ — وفى رواية عنه : « إذا وجدت شيئاً فى كتاب الله فاقض فيه ولاتلتفت الى غيره » وقد بين[1] معنى هذا فى رواية أخرى أنه قال له : « انظر ما تبين لك فى كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتبين لك فى كتاب الله فاتبع فيه سنةَ رسول الله صلى الله عليه وسلم » ومثل هذا عن ابن مسعود « من عَرَض له منكم قضاء فليقض بما فى كتاب الله فان جاءه ما ليس فى كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم » الحديث ! وعن ابن عباس أنه كان إذا عن سئل عن شىء فان كان فى كتاب الله قال به ، وإن لم يكن فى كتاب الله وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال به . وهو كثير فى كلام السلف والعلماء

وما فرق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع الى تقدم اعتبار الكتاب على اعتبار السنة ، وأن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنة . وقد لا يخالف غيرهم فى معنى تلك التفرقة والمقطوع به فى المسألة أن السنة ليست كالكتاب فى مراتب الاعتبار

فان قيل : هذا مخالف لما عليه المحققون :

أما أولاً فان السنة عند العلماء قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب بقاض على السنة ، لأن الكتاب يكون محتملا لأمرين فأكثر ، فتأتى السنة بتعيين أحدهما ، فيرجع الى السنة ويترك مقتضى الكتاب . وأيضا فقد يكون ظاهر

لك قضاء الخ) قال مصحح التيسير أورد الجوزقانى هذا الحديث فى الموضوعات وقال هذا حديث باطل جاء باسناد لا يعتمد عليه فى أصل من أصول الشريعة . وقال الترمذى لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وإسناده ليس بمتصل اه

(١) احتاج لهذا لدفع ما يتوهم من قوله (ولا تلتفت الى غيره) شمول الغير للسنة ، مع أنه إذا وجدت السنة مع الكتاب فلا بد من الالتفات اليها كبيان للكتاب.

الكتاب أمراً فتأتى السنة فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة .
~~فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة~~ . وحسبك أنها تقيد مطلقه ، وتخص عمومه ، وتحمله على غير ظاهره ، حسبما هو مذكور فى الأصول . فالقرآن آت بقطع كل سارق « فخصت السنة من ذلك سارق النصاب المحرز ، وأتى بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً ، فخصته بأموال مخصوصة . وقال تعالى : (وأُحِلَّ لكم ما وراء ذلكم) فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها . فكل هذا ترك لظواهر الكتاب وتقديم للسنة عليه . ومثل ذلك لايحصى كثرة .

وأما ثانياً فان الكتاب والسنة اذا تعارضا فاختلف أهل الأصول : هل يقدم الكتاب على السنة ؟ أم بالعكس ؟ أم هما متعارضان [١] ؟

وقد تكلم الناس فى حديث معاذ ورأوا أنه على خلاف الدليل ، فإن كل ماقى الكتاب لايقدم[٢] على كل السنة ، فان الأخبار المتواترة لاتضعف فى الدلالة عن أدلة الكتاب ، وأخبارُ الآحاد فى محل الاجتهاد مع ظواهر الكتاب . ولذلك وقع الخلاف [٣] . وتأولوا التقديم فى الحديث على معنى البداية بالأسهل الأقرب [٤] ، وهو الكتاب . فاذا كان الأمر على هذا فلا وجه لإطلاق القول

---

(١) أى فان علم المتأخر منهما نسخ المتقدم ، وإلا رجح أحدهما بما يصلح مرجحا أو جمع بينهما إن أمكن ، وإلا أخذ بغيرهما . وقولهم (لا معارضة بين ظنى وقطعى) إنما يكون فى المعارضة الحقيقية ، أى فى المعقولات . أما فى الشرعيات فلا مانع ، لأنها فى الواقع صورة معارضة فقط . أما المعارضة بمعنى التناقض ذى الوحدات الثمانية فلا أثر لها فى الأدلة الشرعية

(٢) فان قطعى السند والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب . فقوله (لا تضعف) أى بل قد تقدم كما ذكرنا ، وقد يحصل التعارض إذا تساويا فى قطعية السند والدلالة . ولذلك قالوا إنه لم يبق من صور التعارض بينهما ما يرجح فيه الكتاب لسنده إلا ما كان ظنى الدلالة منه مع قطعى الدلالة منها مع ظنية ضدها

(٣) أى فى تقديم الكتاب عليها أو تقديمها عليه أو تعارضهما

(٤) أى تناولا

بتقديم الكتاب ، بل المتبع الدليل[١]

فالجواب أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطراح الكتاب ، بل أن ذلك المعبر فى السنة هو المراد فى الكتاب ، فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعانى أحكام الكتاب ، ودل على ذلك قوله : (لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إليهم). فاذا حصل بيان قوله تعالى : (والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيدِيَهُمَا) بأن القطع من الكوع ، وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله ، فذلك هو المعنى المراد من الآية ؛ لا أن نقول إن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب . كما إذا بين لنا مالك أو غيره من المفسرين معنى آية ، أو حديث فعملنا بمقتضاه ، فلا يصح لنا أن نقول إنا عملنا بقول المفسر الفلانى دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام . وهكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله تعالى . فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له ، فلا يوقف مع اجماله واحتماله وقد بينت المقصود منه ، لا أنها مقدمة عليه

وأما خلاف[٢] الأصوليين فى التعارض فقد مر[٣] فى أول كتاب الأدلة أن

---

(١) أى ما يتعين للدلالة منهما بطريق من طرق الترجيح المذكورة فى بابه

(٢) شروع فى الجواب عن الاشكال الثانى وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما اذا كانا ظنى الدلالة ولم يعلم تاريخهما ، فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتابا ولا بكونه سنة ، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن ، وإلا تركا

(٣) حيث قال فى المسألة الثانية (وإن كان ظنيا فان رجع إلى قطعى فهو معتبر ، وإلا وجب التثبت فيه) وقال إن هذا المعتبر يرجع الى أصل قرآنى يكون بيانا له ، وإن عامة أخبار الآحاد بيان للقرآن وذلك معنى رجوعه لأصل قطعى ، ومثله هناك بالأحاديث التى بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج ، والأحاديث التى بينت جملة من الربا الخ . وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة والصلاة مثلا وإن كانت شارحة ومفصلة لهذين النوعين من العبادة لا يقال فيها إنها جزئيات لكلى قرآنى إلا باعتبار ضعيف ، لأن كونه بدأ ببيانه فى الوضوء مثلا

خبر الواحد إذ استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو فى العمل مقبول . وإلا فالتوقف وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئى تحت معنى قرآني كلى . وتبين معنى هذا الكلام هنالك . فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة فى الآية والخبر معارضة أصلين قرآنيين ، فيرجع إلى ذلك وخرج عن معارضة كتاب مع سنة . وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين[1] . وأما ان لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية فلا بد من تقديم القرآن على[2] الخبر بإطلاق

وأيضا فإن [3]ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز ولعلك[4] لاتجد فى الأخبار النبوية ما يقضى بتواتره إلى زمان الواقعة . فالبحث المذكور فى المسألة بحث فى غير واقع أو فى نادر الوقوع ، ولا كبير جدوى فيه . والله أعلم

جزئيته لآية الطهارة لا يجعله متعين القصد فى الآية إذ الطهارة كما تتحقق على هذه الصفة تتحقق بالبدء بالمياسر . وكذا رفع اليدين عند تكبيرة الاحرام لا تستلزمه آية (أقيموا الصلاة) حتى يكون الخبران الواردان فى هذين الجزئيين لها حكم الجزئى الحقيقى الذى تكون معارضته لغيره معارضة محققة يصح نسبتها لأصله وكليه ، ويترتب على ذلك أنه من معارضة قطعيين . فهذا كلام خطابى

(١) أى وسيأتى الكلام فيه بعد

(٢) كما تقدم فى رد عائشة حديث (إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه) بآية (ولا تزر وازرة وزر أخرى)

(٣) هذا جواب الاشكال الثالث ، وهو أن السنة أيضا فيها قطعى السند فلا تقل عن الكتاب فى الدلالة

(٤) كأنه سلم الاشكال بالمتواترة على مسألته من تقديم الكتاب مطلقا على السنة ، ولكنه جعل أمره هينا ، لأنه اما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التواتر ، يعنى يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب فى كل طبقة إلى زمنه صلى الله عليه وسلم ، وإما أن يكون نادرا لا يستحق البحث والاستشكال

المسألة الثالثة

السنة راجعة فى معناها إلى الكتاب . فهى تفصيل[١] مجمله ، وبيان[٢] مشكله ، وبسط[٣] مختصره

وذلك لأنها بيان له ، وهو الذى دل عليه قوله تعالى : (وأنزلنا إليكَ الذِّكرَ لِتُبيِّنَ للنّاسِ ما نُزِّلَ إليهم) فلا تجد فى السنة أمراً إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أوتفصيلية ، وأيضا فكل مادل[٤] على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لها فهو دليل على ذلك ، ولأن الله قال : (وإنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عظيم) وفسرت عائشة ذلك بأن خُلُقَه[٥] القرآن ، واقتصرت فى خلقه على ذلك ، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع الى القرآن ، لأن الخُلُق محصور[٦]

---

(١) كالأحاديث المفصلة لمجمل (أقيموا الصلاة) مثلا

(٢) كالأحاديث التى أوضحت الغرض من الآيات التى فهم منها الصحابة خلاف مقصودها . مثلا آية (والذين يكنزون الذهب والفضة الخ) لما نزلت كبر ذلك على الصحابة ، فسألوا عنها ، فقال عليه الصلاة والسلام : إن الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب بها ما بقى من أموالكم فكبر عمر ، وكالحديث الذى رفع عن الصحابة إشكال آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وبيانه أن المراد بالظلم الشرك كما فى آية لقمان

(٣) كما فى آية (وعلى الثلاثة الذين خلفوا) فقد بسط قصتها الحديث الذى أخرجه الخمسة ، وشرح ما حصل فيها من النهى عن كلامهم ، ثم النهى عن قربان نسائهم ، الى آخر القصة

(٤) لم يستدل عليه فى موضعه من مباحث الكتاب العزيز ، بل قال إنه (لا يحتاج الى تقرير واستدلال عليه ، لأنه معلوم من دين الأمة)

(٥) وخلق الشخص ما تنشأ عنه أفعاله بسهولة . فأفعاله صلى الله عليه وسلم وأقواله وسائر شأنه صادر عن القرآن . والأفعال وما معها هى ما تطلق عليه السنة

(٦) أى بمقتضى الجملة المعرفة الطرفين فى كلامها . أو أثر الخلق مطلقا لا يخرج عنها

فى هذه الأشياء ، ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شىء ، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه فى الجملة ؛ لأن الأمر والنهى أول[1] مافى الكتاب . ومثله قوله : (مافرّطنا فى الكتاب[2] من شىء) وقوله : (اليومَ أكملتُ لكم دينَكم) وهو يريد[3] بإنزال القرآن ، فالسنة إذًا فى محصول الأمر بيانٌ لما فيه ، وذلك معنى كونها راجعة إليه ، وأيضا فالاستقراء التام دل على ذلك حسبما يذكر بعد[4] بحول الله . وقد تقدم فى أول كتاب الأدلة أن السنة راجعة إلى الكتاب وإلا وجب التوقف[5] عن قبولها ، وهو أصلٌ كافٍ فى هذا المقام

فإن قيل : هذا غير صحيح من أوجه :

(أحدها) أن الله تعالى قال : (فلا وَرَبِّكَ لايُؤْمنُونَ حتى يحكِّموكَ فيما شجَرَ بينهُمْ) الآية ! والآية نزلت فى قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير[6] بالسقى قبل الأنصارى من شِرَاج الحرّة ـ الحديث مذكور فى

---

(١) يعنى أن القرآن وإن اشتمل على علوم خمسة كما تقدمت الإشارة إليه فى المسألة السابعة من الطرف الثانى فى الأدلة على التفصيل فى العلوم المضافة للقرآن فإن أول ما يعنى به هو الأمر والنهى أى التكاليف الشرعية اعتقادية وعملية . وأهم مافى السنة بيان التكاليف وتفاصيلها . فتكون السنة حاصلة فى القرآن على وجه الإجمال . ولو قال بدله (لأنها لا تخرج عن كونها بيانا للأشياء الداخلة تحت قوله كل شىء) لكان أوضح فى غرضه

(٢) أى القرآن ، على رأى . والرأى الآخر أنه اللوح المحفوظ

(٣) هذا من تمام الدليل ؛ لأنه لو كان المراد أنه أكمل الدين بما نزل من القرآن وما ورد من السنة لم يتم الدليل . ومعلوم أنه عاش عليه السلام بعد نزول هذه الآية نحو ثمانين يوما لم تخل من سنة قولية وفعلية . وهو يعين هذا المراد

(٤) أى فى المسألة الرابعة . وأما الاستقراء المذكور فى الاشكال الثالث فى هذه المسألة فهو معارضة للاستقراء المستدل به هنا

(٥) أى إذا كانت لا تعارض أصلا قطعيا فى الكتاب ولا يشهد لها منه أصل قطعى . أما إذا عارضها أصل قطعى فمردودة

(٦) حيث خاصمه الأنصارى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال (اسق

الموطأ[١] وذلك ليس فى كتاب الله تعالى، ثم جاء[٢] فى عدم الرضى به من الوعيد ماجاء :
وقال الله تعالى : (يا أيُّها الَّذِين آمنوا أطيعُوا الله وأطِيعوا الرَّسول وأولى الأمرِ منكم ، فإن تنازَعتم فى شىء فرُدُّوه إلى اللهِ والرَّسول إن كنتم تؤمنُونَ باللهِ واليومِ الآخرِ) ، والرد إلى الله هو الردُّ إلى الكتاب . والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته[٣] بعد موته . وقال : (وأطيعُوا الله وأطيعُوا الرّسولَ واحذَرُوا) وسائر ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله . فهو دالٌّ على أن طاعة الله ما أمر به ونهى عنه فى كتابه ، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه مما جاء به مما ليس فى القرآن ، إذ لو كان فى القرآن لكان من طاعة الله[٤] وقال : (فلْيحذرِ الذين يخالفون عن أمرِه أن تصيبَهم فِتنةٌ) الآية ! فقد اختص الرسول عليه الصلاة والسلام بشىء يطاع فيه ، وذلك السنة التى لم تأت فى القرآن . وقال : (ومَن يُطِع الرسولَ فقد أطاعَ الله) وقال : (وما آتاكم الرسولُ فخُذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) . وأدلة

يا زبير وأرسل المــاء الى جارك) فغضب الأنصارى وقال : أن كان ابن عمتك ؟ فتلون وجه النبى عليه السلام وقال (اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر) فطلب صلى الله عليه وسلم من الزبير أولا التسامح مع جاره بالاكتفاء بأقل درجة فى السق ، فلما لم يفهم الأنصارى ذلك وحمله محملا سيئا استوفى صلى الله عليه وسلم للزبير حقه الشرعى ، وهو أن للأعلى حبس الماء عن الأسفل حتى يسق سقيا تاما

(١) وقال فى التيسير . أخرجه الخمسة (يعنى البخارى ومسلما والنسائى وأباداود والترمذى) ولو اطلع على ما قاله المؤلف من وجوده فى الموطأ لقال أخرجه الستة كما هو اصطلاحه

(٢) أى فى الآية السابقة ، من عد ذلك خروجا عن الايمان ، يعنى فالكتاب شهد للسنة بالاعتبار فى موضوع ليس فى القرآن

(٣) قال فى أعلام الموقعين : أجمع المسلمون على أن الرد الى الله هو الرد الى كتابه . والرد الى الرسول صلوات الله وسلامه عليه هو الرد اليه فى حضوره ، والى سنته فى غيبته وبعد مماته

(٤) أى فافراد الرسول بطاعة غير طاعة الله يدل على تباين المطاع فيه لكل منهما

القرآن تدل على أن كل ما جاء به الرسول وكل ما أمر به ونهى فهو لاحق فى الحكم بما جاء فى القرآن ، فلا بد أن يكون زائداً عليه

(والثانى) الأحاديث الدالة على ذم [1] ترك السنة واتباع الكتاب ، إذ لو كان ما فى السنة موجوداً فى الكتاب لما كانت السنة متروكة على حال ، كما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « يوشِكُ بأحدكم أن يقول : هذا كتاب الله ، ما كان فيه من حلالٍ أحللناه ، وما كان فيه من حرامٍ حرَّمناه . ألاَ مَنْ بلغَه عني حديث فكذَّب به فقد كذَّب اللهَ ورسوله والذى حدَّثه [2] » وعنه أنه قال : « يوشِكُ رجلٌ منكم متكئاً على أريكتهِ يُحدَّث بحديثٍ عنِّى فيقولُ : بيننا وبينكم كتابُ الله ، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه ، ألا وإنَّ ما حرَّم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلُ الذى حرَّم الله [3] » وفى رواية : « لا أُلفِيَنَّ أحدَكم متكئاً على أريكتِه يأتيه الأمرُ مِن

---

(١) لو صاغ هذا الاشكال فى صورة أخرى كأن يقول : الأحاديث الدالة على أن الشريعة تتكون من الأصلين معا : الكتاب والسنة ، وأن فى السنة ما ليس فى الكتاب ، وأنه يجب الأخذ بما فى السنة من الأحكام كما يؤخذ بما فى الكتاب — لو فعل ذلك لكان مع كونه فى ذاته وجيها موافقا لقوله بعد (وهذا دليل على أن فى السنة ما ليس فى الكتاب) ولكان مغايرا تمام المغايرة للاشكال الرابع الذى لا يخرج فى محصوله عن الثانى إلا بتكلف لا حاجة اليه

(٢) روى فى مجمع الزوائد عن جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من بلغه عنى حديث فكذب به فقد كذب ثلاثة: الله، ورسوله ، والذى حدث به) رواه الطبرانى فى الأوسط وفيه محفوظ بن مسور ذكره ابن أبى حاتم ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا اهـ

(٣) أخرجه أبو داود والترمذى وزاد أبو داود فى أول الحديث قوله (ألا إنى أوتيت الكتاب ومثله معه) وزاد فى آخره قوله (ألا لا يحل لكم الحمار الأهلى وكل ذى ناب من السباع ولا لقطة معاهد الخ) ولا يخفى أن تحريم الحمر الأهلية والمذكور معها ليس فى القرآن

أمرى بما أمرت به أو نهيتُ عنه فيقول : لا أدرى ، ما وجدنا فى كتاب الله اتّبعناه [١] » . وهذا دليل على أن فى السنة ماليس فى الكتاب .

(والثالث) أن الاستقراء دل على أن فى السنة أشياء لا تحصى كثرة ، لم ينص عليها فى القرآن ؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وتحريم الحمر الأهلية وكل ذى ناب من السباع [٢] ، والعقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر وهو [٣] الذى نبه عليه حديث على ابن أبى طالب ، حيث قال فيه : « ما عندنا إلا كتابُ الله ، أو فهمٌ أُعطيَه رجلٌ مسلم ، ومافى هذه الصحيفة [٤] » . وفى حديث آخر [٥] عن على أنه خطب وعليه سيف فيه صحيفة معلقة فقال : « والله ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله ومافى هذه الصحيفة — فنشرَها فإذا أسنان الابل ، وإذا فيها : المدينة حرم من عَيْر الى كذا [٦] ، فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنةُ اللهِ والملائكةِ والناسِ أجمعين ، لا يقبلُ اللهُ منه صرفاً

(١) هذا اللفظ فى أبى داود

(٢) تقدم تخريج الأحاديث فى تحريم هذه المحرمات (ج ٣ — ص٣٧٢)

(٣) الضمير راجع إلى الأمثلة الثلاثة الأخيرة

(٤) أخرجه البخارى والترمذى والنسائى وبقيته (قلت وما فى الصحيفة ؟ قال العقل وفكاك الأسير وألا يقتل مسلم بكافر)

(٥) قال فى التيسير : أخرجه الخمسة ويؤخذ منه أنه ليس فى لفظ البخارى ومسلم زيادة (من والى قوما بغير إذن مواليه) وكذا (أسنان الابل) هذا وقد أجيب عن اختلاف الروايات عما فى الصحيفة بأن كل راو قال ما حفظه منها. ويبقى النظر فى حصر ما عندهم فى الأمور المذكورة مع سعة علمهم وكثرة استنباطهم وقد ثبت عن على رضى الله عنه كثير مما ليس فى الصحيفة والظاهر كما قال فى فتح البارى أنه ليس المراد حصر ما علموه بل ما كتبوه كما قال : (والله ما عندنا كتاب نقرؤه) فتحمل عليها الرواية الأولى وهى قوله (والله ما عندنا الا كذا) غير أن هذا الجواب يتوقف على ثبوت أن عليا رضى الله عنه كان يكتب ما يستنبطه هو من القرآن .

(٦) لفظ البخارى (من عير الى ثور)

ولا عدلا . وإذا فيها : ذمةُ المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم ، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لايقبل الله منه صرفاً ولا عدلا . وإذا فيها مَنْ والَى قوما بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لايقبلُ اللهُ منه صرفاً ولاعدلاً » وجاء فى حديث معاذ « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم [1] » وما فى معناه مما تقدم ذكره . وهو واضح فى أن فى السنة ماليس فى القرآن . وهو نحو قول من قال من العلماء : تركَ الكتابُ موضعاً للسنة ، وتركتِ السنة موضعاً للقرآن

(والرابع) أن الاقتصار [2] على الكتاب رأى قوم لاخلاق لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على مابنيتَ عليه من أن الكتاب فيه بيان كل شيء ، فاطّرحوا أحكام السنة ، فأداهم ذلك الى الانخلاع عن الجماعة ، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم « ان أخوفَ ما أخافُ على أمّتى اثنتان : القرآن واللبَن . فأما القرآن فيتعلمُه المنافقون ليُجَادلُوا به المؤمنين ، وأما اللبن فيتبعون الرِّيفَ ، يتبعون الشهواتِ ويتركون الصلوات [3] » . وفى بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب : « سيأتى قوم يجادلونكم بشبهات القرآن ، فخذوهم بالأحاديث ، فان أصحاب السنن أعلم بكتاب الله » وقال أبو الدرداء « إن مما

(١) (ج ٤ — ص ٧)

(٢) ليس فى الدعوى التى هى رأس المسألة هذا الاقتصار المذموم . إنما فيها أنك لا تجد فى السنة أمرا الا والكتاب دل عليه إجمالا أو تفصيلا ، ولا تلازم بين القول بهذا واطراح بعضهم للسنة ، ولا يلزم من كون بنائهم فاسدا أن يكون المبنى عليه فاسدا فما أطال به فى هذا الوجه وما رتبه عليه فى قوله (هذا مما يلزم القائل إن السنة راجعة الى الكتاب) هو كما ترى

(٣) رواه فى مجمع الزوائد عن احمد والطبرانى فى الكبير قال : وفيه دراج أبو السمح ، وهو ثقة مختلف فى الاحتجاج به . ولفظه (إنى أخاف على أمتى اثنتين القرآن واللبن أما اللبن فيتبعون الريف ، ويتبعون الشهوات ويتركون الصلاة وأما القرآن فيتعلمه المنافقون فيجادلون به الذين آمنوا)

أخشى عليكم زلّة العالم ، وجدالَ المنافق بالقرآن » وعن عمر : « ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدين : زَلّة العالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون » وعن ابن مسعود « ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم . فعليكم بالعلم ، وإياكم والتبدُّع ، وإياكم والتنطُّع ، وعليكم بالعتيق » وعن عمر « إنما أخاف عليكم رجلين : رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل ينافس المُلْكَ على أخيه » وهنا آثار فى هذا المعنى ، حملها العلماء على تأويل القرآن بالرأى مع طرح[1] السنن ، وعليه حَمل كثيرٌ من العلماء قولَ النبي صلى الله عليه وسلم : « إن اللهَ لايقبِضُ العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبِضُ العلمَ بقبضِ العلماء . حتى إذا لم يُبقِ عالما اتخذ الناسُ رؤساء جُهّالاً ، فسُئِلُوا فأفتَوْا بغيرِ علم ، فضَلُّوا وأضَلُّوا[2] » ومافى معناه ، فإن كثيراً من أهل البدع هكذا فعلوا ، اطّرحوا الأحاديث ، وتأولوا كتاب الله على غير تأويله ، فضلوا وأضلوا .

وربما ذكروا حديثا يعطى أن الحديث لايلتفت إليه إلا إذا وافق كتاب الله تعالى ، وذلك ماروى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « ما أتاكم عنى فاعرِضوه على كتاب الله . فإن وافق كتابَ الله فأنا قلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا . وكيف أخالف كتابَ الله وبه هدانى الله ؟ » قال عبدالرحمن ابن مهدى : الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث. قالوا : وهذه الألفاظ لاتصح[3] عنه صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه . وقدعارض هذا الحديث قوم فقالوا :

---

(١) بالتأمل فى هذه الآثار لا تجدها تفيده في غرضه من الاشكال بوجود شيء فى السنة ليس فى الكتاب ، بل ربما انتجت العكس ، وهو أن هذه السنة إنما تتكلم فى موضوعات من الكتاب فيجب أن يبين الكتاب بها ، ولا تهمل وتطرح ويعمد الى فهم الكتاب بالرأى فهذا الاشكال الرابع ضعيف من وجوه كثيرة

(٢) (ج ١ — ص ٧٤)

(٣) لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع صلى الله عليه وسلم

نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شىء ، ونعتمد[١] على ذلك، قالوا فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفا لكتاب الله ،لأنا لم نجد فى كتاب الله أن لا تقبل من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما وافق كتاب الله ،بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسى به والأمر بطاعته ،ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال. هذا[٢] مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب . ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين ، كما كان ذلك فيمن تقدم . فالقول بها والميل إليها ميلٌ عن الصراط المستقيم ، أعاذنا الله من ذلك بمنه

فالجواب أن هذه الوجوه المذكورة لا حجة فيها على خلاف ما تقدم .

(أما الأوجه الأول) فلأنا إذا بنينا على أن السنة بيانٌ للكتاب فلا بد أن تكون بيانا لما فى الكتاب احتمال له ولغيره ، فتبين السنةُ أحد الاحتمالين دون الآخر . فإذا عمل المكلف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكلامه ، وأطاع رسوله فى مقتضى بيانه ، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى فى عمله على مخالفة البيان ، إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكلامه ، وعصى رسوله فى مقتضى بيانه ، فلم يلزم من إفراد الطاعتين تباينُ المطاع فيه بإطلاق ، و إذا لم يلزم ذلك لم يكن فى الآيات دليل على أن ما فى السنة ليس فى الكتاب ، بل قد يجتمعان فى المعنى ، ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين ، ولا محال فيه . ويبقى النظر فى وجود[٣] ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فى القرآن ، يأتى على أثر هذا بحول الله تعالى . وقوله فى السؤال « فلا بد أن يكون زائداً عليه » مسلّم ، ولكن

---

(١) فهى معارضة بالقلب ؛ بنفس دليل الخصم

(٢) أى ما ذكر فى الاشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضعه الزنادقة

(٣) يعنى أين يوجد فى القرآن ذلك الحكم الذى قضى به للزبير ولو إجمالا أو احتمالا ؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة ، كما أحال عليها الجواب عن الاشكال الثالث

هذا الزائد هل هو زيادة الشرح على المشروح ؟ إذ كان الشرح بيان ليس فى المشروح وإلا لم يكن شرحاً ، أم هو زيادة معنى آخر لايوجد فى الكتاب ؟ هذا محل النزاع

وعلى هذا المعنى يتنزل[١] (الوجه الثانى)

وأيضا فاذا كان الحكم فى القرآن إجمالياً وهو فى السنة تفصيلى فكأنه ليس إياه ، فقوله : (أقيموا الصلاة) أجمل فيه معنى الصلاة ، وبينه عليه الصلاة والسلام . فظهر من البيان مالم يظهر من المبين ، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين ، ولكنهما فى الحكم يختلفان . ألا ترى أن الوجه فى المجمل قبل البيان التوقف ، وفى البيان العمل بمقتضاه . فلما اختلفا حكماً صار كاختلافهما معنى ، فاعتبرت[٢] السنة اعتبارَ المفرد عن الكتاب

(وأما الثالث) فسيأتى الجواب عنه فى المسألة بعد هذا إن شاء الله

(وأما الرابع) فانما وقع الخروج عن السنة فى أولئك لمكان إعمالهم الرأى واطراحهم السنن ،لامن جهة أخرى[٣] . وذلك أن السنة — كما تبين — توضح

---

(١) أى فيقال : قولكم (لما كانت السنة متروكة على حال) غير مسلم ، بل تكون متروكة ، لأنه لم يلتفت الى مافيها من البيان للمعنى الذى اشتمل عليه الكتاب

(٢) جواب عما يقال ان ما أجيب به عن الأول لا يظهر فى الثانى لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة فى التغاير وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله فى القرآن ،كما هو الظاهر من قوله عليه السلام (أوتيت القرآن ومثله معه) وقوله (وإن ما حرم رسول الله مثل الذى حرم الله) فهو يقول : لما اختلفا حكما اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب فصح فيها التعبير بالمماثلة ونحوها من العبارات الواردة فى الأحاديث وانظر هل هذا الجواب بالكائنية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الاشكال فى تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا ؟

(٣) وهى بناؤهم على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكل شىء ، فانه صحيح فى ذاته ، ولكن الفساد فيما بنوه عليه من الاستغناء عن السنة والاكتفاء بالقرآن ليؤولوه حسب أهوائهم . وتقدم لك سقوط هذا الاعتراض من نفسه

المجمل ، وتقييد المطلق ، وتخصص العموم ، فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها فى أصل اللغة ، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ . فاذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالا فى نظره ، جاهلاً بالكتاب خابطاً فى عمياء لا يهتدى الى الصواب فيها ؛ إذ ليس للعقول من إدراك المنافع والمضار فى التصرفات الدنيوية الا النزر اليسير ، وهى فى الأخروية أبعد على الجملة والتفصيل

وأما ما احتجوا به (١) من الحديث فإن لم يصح فى النقل فلا حجة به لأحد من الفريقين ، وإن صح أو جاء من طريق يقبل مثله فلا بد من النظر فيه ؛ فإن الحديث إما وحى من الله صرف ، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام معتبر بوحى صحيح من كتاب أو سنة . وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ماينطق عن الهوى ، إن هو الا وحى يوحى . وإذا فرع على القول بجواز الخطأ فى حقه فلا يقر عليه ألبتة ، فلا بد من الرجوع الى الصواب . والتفريع على القول بنفى الخطأ أولى أن لا يحكم باجتهاده حكما يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه . نعم يجوز أن تأتى السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة ، بل بما يكون مسكوتا عنه فى القرآن ، إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز ، وهو الذى ترجم له فى هذه المسألة ، فحينئذ لابد فى كل حديث من الموافقة (٢) لكتاب الله كما صرح به الحديث المذكور ، فمعناه صحيح صح سنده

---

(١) أى على الاقتصار على الكتاب وطرح السنة ، وقوله (لا يمكن فيه التناقض الخ) أى فلا معنى لطرحه . وسواء أفرعنا على القول بجواز الخطأ فى اجتهاده عليه السلام وعدم إقراره على الخطأ من الله وأنه لابد أن يرده الى الصواب قبل العمل باجتهاده أم قلنا انه لا يخطئ فى الاجتهاد رأسا ــ وان كان هذا أحسم للمادة وأولى فى انه لا يحكم حكما يعارض الكتاب ــ فلا معنى لاطراح السنة على أى تقدير

(٢) وصار الكتاب مشتملا على السنة ، فعاد الأمر إلى جعل الحديث معارضة بالقلب ، وصار حجة لأصل المسألة ، لا عليها كما هو الاشكال الرابع ، هذا ما نريده .

أو لا . وقد خَرَّج فى معنى هذا الحديث الطحاوىُّ (١) فى كتابه فى بيان مشكل الحديث عن عبد الملك بن سعيد بن سويد الانصارى عن أبى حميد وأبى أسيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا سمعتمُ الحديثَ عنى تعرفُه قلوبكم ، وتلين له أشعارُكم وأبشارُكم ، وترون أنه منكم قريب ، فأنا أولاكم به . وإذا سمعتم بحديث عنى تُنكِرُه قلوبُكم ، وتَنِدُّ منه أشعارُكم وأبشارُكم ، وترون أنه منكر ، فأنا أبعدُكم منه » وروى أيضا عن عبد الملك المذكور عن عباس بن سهل أن أبىّ بن كعب كان فى مجلس فجعلوا يتحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمرخّص والمشدّد وأُبىٌّ بن كعب ساكتٌ ، فلما فرغوا قال : أىْ هؤلاء ماحديث بلغكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرِفُه القلب ويلينُ له الجلدُ وترجون عنده فصدّقوا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن رسول الله لا يقول الا الخير . وبين وجه ذلك الطحاوى بأن الله تعالى قال فى كتابه : (إنما المؤمنُونَ الذين إذا ذُكِرَ اللهُ وَجِلتْ قلوبهم) الآية ! وقال : (مَثانىَ تَقْشَعِرُّ منه جُلودُ الذينَ يَخْشَوْنَ ربهم) الآية ! وقال : (وإذا سَمِعوا ما أُنزِل الى الرَّسول تَرى أعينُهم تَفيضُ من الدمع) الآية ! فأخبر عن أهل الايمان بما هم عليه عند سماع كلامه ، وكان ما يحدثون به عن النبى صلى الله عليه وسلم من جنس ذلك ، لأنه كله من عند الله . ففى كونهم عند الحديث على ما يكونون عليه عند سماع القرآن دليل على صدق ذلك الحديث ، وإن كانوا بخلاف ذلك وجب التوقف لمخالفته ما سواه . وما قاله يلزم منه أن يكون الحديث موافقاً (٢) لا مخالفاً فى المعنى ؛ إذ لو

---

(١) أقول : وقد ذكره فى مجمع الزوائد عن أحمد والبزار . قال : ورجاله رجال الصحيح اه ولكن روايته تختلف عن رواية المؤلف فى كلمتين : الأولى (وتنفر منه أشعاركم) بدل تند والثانية (وترون أنه منكم بعيد) بدل وترون أنه منكر

(٢) إنما يلزم منه أن يكون موافقا فى تلك الصفات أما فى نفس المدلول فلا . فقد يكون موافقاً فى صفات لين القلوب الخ عند ذكره ، ويكون معناه لا موافقا

خالف لما اقشعرت الجلود ، ولا لانت القلوب ؛ لأن الضد لا يلائم الضد ولا يوافقه . وخرج الطحاوى [١] أيضاً عن أبى هريرة عنه عليه الصلاة والسلام ، «إذا حُدِّثتم عنى حديثاً تَعرِفُونَه ولا تُنكِرونه فصدِّقوا به قُلتُه أو لم أَقُلْه ، فإنى أقول ما يُعرَف ولا يُنكَر . وإذا حُدِّثتم عنى حديثاً تنكرونه ولا تعرفونه فكذِّبوا به ، فإنى لا أقول ما يُنكر ولا يعرف » . ووجه ذلك أن المروى إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه [٢] لوجود معناه فى ذلك وجب قبوله ، لأنه إن لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ ، إذ يصح تفسير كلامه عليه الصلاة والسلام للأعجمى بكلامه . وإذا كان الحديث مخالفا يكذبه القرآن والسنة وجب أن يُدفع ، ويُعلم أنه لم يقله . وهذا مثل ما تقدم أيضاً . والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم [٣] مخالفته . وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات . وأما إن لم تصح فلا علينا ، إذ المعنى المقصود صحيح

ولا مخالفا فالكلام خطابى . وقوله (لأن الضد الخ) غير متجه ، إذ لا يلزم من كونه مشتملا على معنى ليس فى الكتاب أن يكون ضدا ، ولا ألا تقشعر منه الجلود وتوجل القلوب

(١) أقول : وذكره فى راموز الحديث عن الحكيم

(٢) أخذ السنة هنا لا يتفق مع غرضه من الاستدلال بهذا على أن السنة لا تزيد على ما فى الكتاب شيئا جديدا ، وأنها لمجرد البيان ، وأن ما وافق منها كتاب الله قبل، وما لا فلا . وهذه هى النتيجة التى سيصل اليها بقوله (والحاصل من الجميع الخ) فلا يتم الاستدلال الا بالاقتصار على موافقة كتاب الله ، وأنى له ذلك من هذا الحديث .

(٣) هذه الزيادة تقتضى أن الموافقة لا تلزم ، وأنه يكفى فى اعتبار الحديث ألا يكون مخالفا . وإلا لما كان لذكرها فائدة مع الموافقة . فاذا كان هذا غرضه من الزيادة لم يبق فى هذا البحث الطويل من مبدأ كلام الطحاوى الى هنا ما يصلح أن يكون دليلا على مقصده من كون السنة راجعة الى الكتاب فعليك بجمع أطراف الكلام فى هذه المسألة وتتبع مقاصده فيها ووزنها بدقة يظهر لك غثها من سمينها

ويحقق ذلك ماتقدم فى المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة ، ففى ذلك الموضع من أمثلة هذا الأصل فى الموافقة والمخالفة جملة كافية . وبالله التوفيق. وإذا ثبت هذا بقى النظر فى الوجه الذى دل الكتاب به على السنة ، حتى صار متضمناً لكليتها فى الجملة ، وإن كانت بياناً له فى التفصيل . وهى :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

فنقول — وبالله التوفيق — إن للناس فى هذا المعنى مآخذ :

(منها) ما هو عام جداً ، وكأنه جار مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها . وهو فى معنى أخذ الإجماع من معنى قوله تعالى : (ومَنْ يُشاقِقِ الرسولَ من بعدِ ما تبيَّن له الهُدى ويتَّبع غيرَ سبيلِ المؤمنين) الآية ! وممن أخذ به عبد الله بن مسعود ، فروى أن امرأة من بنى أسد أتته فقالت له : بلغنى أنك لعنتَ ذَيْتَ وذَيْتَ والواشمة والمستوشمة ، وإنى قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجد الذى تقول . فقال لها عبد الله : أما قرأت (وما آتاكم الرسول فخذُوه وما نهاكم عنه فانتهوا . واتقوا الله) ؟ قالت : بلى . قال : فهو ذاك . وفى رواية قال عبد الله : « لعن الله الواشمات والمستوشمات والمُتنمِّصات[1] والمتفلِّجات للحُسْن المغيراتِ خلْقَ الله » . قال فبلغ ذلك امرأة من بنى أسد فقالت : يا أبا عبد الرحمن بلغنى عنك أنك لعنت كيت وكيت . فقال : « ومالى لا ألعنُ مَنْ لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو فى كتاب الله ! » فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لَوحى المصحف فما وجدتُه . فقال : لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه ؛ قال الله عز وجل : (وما آتاكم الرسولُ فخذوهُ وما نهاكم عنه فانتَهُوا) الحديث[2] !

---

(١) النامصة هى التى تنقش الحاجب حتى تغير شكل خلقته . والمتنمصة هى التى يفعل بها ذلك

(٢) تقدم (ج ٣ — ص ٣٦٨)

فظاهر قوله لها « هو فى كتاب الله » ثم فسر ذلك بقوله : (وما آتاكم الرسول فخذوه) دون قوله : (ولآمرنّهم فليغيّرُنّ خلقَ الله) إن تلك الآية تضمنت جميع ما جاء فى الحديث النبوى . ويشعر بذلك أيضا ما روى عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى مُحرماً عليه ثيابه ، فنهاه ، فقال ائتنى بآية من كتاب الله تنزع ثيابى فقرأ عليه : (وما آتاكم الرسول فخذوه) الآية ! وروى أن طاوساً كان يصلى ركعتين بعد العصر ، فقال له ابن عباس: اتركهما . فقال : إنما نهى عنهما أن تتخذا سنة . فقال ابن عباس : « قد نهى [1] رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة بعد العصر » ، فلا أدرى أتُعذَّب عليها أم تؤجر ؟ لأن الله قال : (وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى اللهُ ورسوله أمراً أن تكونَ لهمُ الخيَرَةُ من أمرِهم) وروى عن الحكم ابن أبان أنه سأل عِكرِمة عن أمهات الأولاد ، فقال : هن أحرار . قلت : بأى شيء ؟ قال : بالقرآن . قلت : بأى شيء فى القرآن ؟ قال قال الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وكان عمر من أُولى الأمر قال عَتقَتْ ولو بسقط . وهذا المأخذ يشبه الاستدلال على إعمال السنة أو هو هو ، ولكنه أُدخِل [2] مُدخلَ المعانى التفصيلية التى يدل عليها الكتاب من السنة

(ومنها) الوجه المشهور عند العلماء ، كالأحاديث الآتية فى بيان ما أجمل ذكره من الأحكام ، إما بحسب كيفيات العمل . أو أسبابه ، أو شروطه ، أو موانعه ، أو

---

(١) عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : شهد عندى رجال مرضيون ، وأرضاهم عندى عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب) رواه فى التيسير عن الخمسة

(٢) أى سلكوا به مسلك الدال على المعانى التفصيلية التى فى السنة ، وجعلوا دلالة السنة على تلك المعانى دلالة الكتاب عليها ، كما رأيت فى الآثار المتقدمة . وإلا فليست بذاتها ولا بكليها مدلولا عليها فى الكتاب ، وإنما المدلول عليه فى الكتاب منها كلى الاعتداد بها ووجوب امتثالها

لواحقه ، أوما أشبه ذلك ، كبيانها للصلوات على اختلافها فى مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، و بيانها للزكاة فى مقاديرها وأوقاتها ونصب الأموال المزكاة وتعيين ما يزكى مما لايزكى ، و بيان أحكام الصوم وما فيه مما لم يقع النص عليه فى الكتاب . وكذلك الطهارة الحدثية والخبثية ، والحج ، والذبائح والصيد وما يؤكل مما لا يؤكل ، والأنكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللعان ، والبيوع وأحكامها ، والجنايات من القصاص وغيره ، كل ذلك بيان لما وقع مجملا فى القرآن . وهو الذى يظهر دخوله تحت الآية الكريمة :(وَأَنْزَلْنَا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ للنَّاسِ ما نزِّلَ إليهم)

وقد روى عن عمران بن حصين أنه قال لرجل : إنك امرؤ احمق . أتجد فى كتاب الله الظهر أربعا لايجهر فيها بالقراءة ؟ ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا ، ثم قال : أتجد هذا فى كتاب الله مُفسَّرا ؟ إن كتاب الله أبهم هذا ، وإن السنة تفسر ذلك . وقيل لمطرِّف بن عبد الله بن الشِّخِّير : لاتحدثونا إلا بالقرآن فقال له مطرِّف : والله ما نُريد بالقرآن بدلا ، ولكن نريد مَن[1] هو أعلم بالقرآن منا . وروى الأوزاعى عن حسان بن عطية قال : كان الوحى ينزل على رسول الله عليه وسلم ، ويحضره جبريل بالسنة التى تفسر ذلك . قال الأوزاعى : الكتاب أحوج الى السنّة من السنّة الى الكتاب . قال ابن عبد البر : يريد أنها تقضى عليه وتبين المراد منه . وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذى روى أن السنة قاضية على الكتاب ، فقال : ما أجسر على هذا أن أقوله ، ولكنى أقول إن السنة تفسر الكتاب وتبينه

فهذا الوجه فى التفصيل أقرب الى المقصود ، وأشهر فى استعمال العلماء فى هذا المعنى

---

(١) وهو الرسول صلوات الله وسلامه عليه . أى لحديثه يبين القرآن فيتحدث بالسنة لذلك

(ومنها) النظر الى مادل عليه الكتاب فى الجملة ، وأنه موجود فى السنة على الكمال زيادة الى مافيها من البيان والشرح. وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها ، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها ، وقد مر أن المصالح لاتعدو الثلاثة الأقسام : وهى الضروريات ويلحق بها مكملاتها ، والحاجيات ويضاف اليها مكملاتها ، والتحسينيات ويليها مكملاتها . ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة فى كتاب المقاصد . وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لاتزيد على تقرير هذه الأمور فالكتاب أتى بها أصولا يرجع اليها ، والسنة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها . فلا تجد فى السنة إلا ماهو راجع الى تلك الأقسام

فالضروريات الخمس كما تأصلت فى الكتاب تفصلت فى السنة ، فإن (حفظ الدين) حاصله فى ثلاثة معان: وهى الإسلام، والإيمان، والإحسان، فأصلها فى الكتاب وبيانها فى السنة ومكمله ثلاثة أشياء : وهى الدعاء اليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أورام إفساده ، وتلافى [1] النقصان الطارىء فى أصله . وأصل هذه فى الكتاب وبيانها فى السنة على الكمال . (وحفظ النفس) حاصله فى ثلاثة معان : وهى إقامة أصله بشرعية التناسل ، وحفظ [2] بقائه بعد خروجه من العدم الى الوجود ، من جهة [3] المأكل والمشرب ، وذلك ما يحفظه من داخل ، والملبس والمسكن ، وذلك ما يحفظه من

---

(١) بمحافظة الامام على إقامة أصول الدين باقامة الحدود الشرعية كقتل المرتدين.

(٢) لم يذكر الثالث ولو قال (وحفظ النفس من جانب العدم ، وهو ما يعود عليها بالابطال وشرعت له أحكام الجنايات) لوفى بالثالث إلا أنه سيدرج الحد والقصاص فى المكمل ولم يجعلهما من الأصل كما صنع فى كتاب المقاصد ، وإن كان هذا اعتبارا آخر كما سيقول، لكن عليه . أين هو المعنى الثالث ؟ وقد يقال أنه جعل حفظ البقاء قسمين أحدهما حفظه من الداخل والآخر من الخارج فاذا ضما إلى الأول كملت ثلاثة . وقوله (وإقامة مالا تقوم الخ) عائد الى المكملين قبله

(٣) كأنه قال حفظه باستعمال الأغذية واتخاذ الملابس والمساكن وهذا غير ما يأتى فى مكملات حفظ النفس من فحص الغذاء مثلا ومعرفة أنه لايضر أو يقتل الخ.

خارج . وجميع هذا مذكور أصله فى القرآن ومبين فى السنة . ومكمله ثلاثة أشياء ، وذلك حفظه عن وضعه فى حرام كالزنى ، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح ، ويلحق به كل ماهو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها ، وحفظ مايتغذى به أن يكون مما لايضر أو يقتل أو يفسد ، وإقامة مالاتقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد ، وشرعية [١] الحد والقصاص ، ومراعاة العوارض اللاحقة ، وأشباه ذلك . وقد دخل [٢] (حفظ النسل) فى هذا القسم ، وأصوله فى القرآن والسنة بينتها . (وحفظ المال) راجع الى مراعاة دخوله فى الأملاك [٣] وكتنميته أن لا يفى [٤] ومكمله دفع [٥] العوارض ، وتلافى [٦] الأصل بالزجر والحد والضمان . وهو

---

(١) شرعية الحد والقصاص ومراعاة بقية العوارض ـ وما أثرها ـ كل هذا مكمل لحفظه ، وكلها من جانب العدم . وهذا هو المكمل الثالث ، وإن كان اعتباره لهذا المكمل هنا غير اعتباره له فى كتاب المقاصد ولا مانع من اختلاف الاعتبار متى كان كل صحيحا فى نفسه

(٢) أى فى قسم حفظ النفس ، ويصح أن يكون مراده دخل فى مكمله . والجميع ـ كما قال ـ أصله فى القرآن

(٣) أى بعوض وبغيره من أبواب نقل الملكية شرعا

(٤) قد يقال إن فيه تحريفا وإن صوابه (ألا يفنى) أى أن تنميته إنما تعتبر من حفظه الضرورى إذا كانت التنمية وسيلة إلى عدم فنائه بالانفاق وغيره. أما التنمية التى يقصد منها مجرد الكثرة فليست داخلة فى ضرورى حفظه . وقد يصحح الأصل بأن التنمية التى تعد من الحفظ الضرورى تنمية المال القاصر عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها . أما ما زاد عن ذلك فالتنمية لا تدخل فى الضروريات فكل من المعنيين وجيه بل مقصود فى الواقع . وعلى الأول يكون المعنى (لأجل ألا يفنى) فهو مفعول لأجله بدون تقدير . وعلى الثانى (خشية ألا يفى)

(٥) بالمحافظة عليه من الاسراف والسرقة والحرق وسائر متلفاته

(٦) وهو مراعاة صحة دخوله فى الملكية يكون بالزجر فى مثل الغصب الذى لم يحصل به تلف ، والحد فى السرقة ، والضمان فى المتلف ، فهذه الثلاثة تحفظ صحة دخول الأموال فى ملكية الناس ، ومما فيه الزجر لعب الميسر ، ولم يرد فيه حد مخصوص.

فى القرآن والسنة . (وحفظ العقل) يتناول [١] مالا يفسده ، وهو فى القرآن . ومكملة شرعية الحد [٢] أو الزجر [٣] وليس فى القرآن له أصل على الخصوص ، فلم يكن له فى السنة حكم على الخصوص أيضا ،فبقى الحكم فيه الى اجتهاد [٤] الأمة . وإن ألحق بالضروريات (حفظ العرض) فله فى الكتاب أصل شرحته السنة فى اللعان والقذف . هذا وجه فى الاعتبار فى الضروريات . ولك أن تأخذها على ما تقدم فى أول كتاب المقاصد فيحصل المراد أيضا

وإذا نظرت الى الحاجيات اطرد النظر أيضاً فيها على ذلك الترتيب أونحوه ؛ فإن الحاجيات دائرة على الضروريات

وكذلك التحسينيات

وقد كملت قواعد الشريعة فى القرآن وفى السنة ، فلم يتخلف عنها شىء . والاستقراء يبين ذلك ، ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسنة ، ولما كان السلف الصالح كذلك قالوا به ونصوا عليه حسبما تقدم عن بعضهم فيه

ومن تشوف الى مزيد فإن دوران الحاجيات على التوسعة ، والتيسير ، ورفع الحرج ، والرفق

---

(١) لعل الأصل (بتناول) بالباء الموحدة .وقوله (فى القرآن)أى من الآيات الدالة على إباحة الأكل من الطيبات مع عدم الاسراف وعدم الاعتداء ويحتمل أن يكون الأصل هكذا (يتناول مايفسده) بحذف (لا) أى يتناول حفظه عما يفسده . وهو فى القرآن تحريم الخمر

(٢) أى فى الخمر

(٣) أى فى سائر المخدرات

(٤) قالوا إنه يكون بحسب الجريمة فى جنسها ووصفها بصغرها وكبرها . هذا فى الزجر وحد الخمر كذلك ، لم يرد أصله فى القرآن ولم يحدد فى السنة بحد مخصوص ، فكانوا يضربونه بالنعال تارة وبالجريد تارة بدون عدد محدود أما الثمانون فانها جاءت من القياس على القذف كما قال على (إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى) فأخذ عمر برأيه وحد فى الخمر ثمانين

فبالنسبة الى الدين يظهر فى مواضع شرعية الرخص فى الطهارة ؛ كالتيمم ، و رفع حكم النجاسة فيما اذا عسر إزالتها . وفى الصلاة بالقصر ، ورفع القضاء فى الإغماء ، والجمع ، والصلاة قاعداً وعلى جنب . وفى الصوم بالفطر فى السفر والمرض . وكذلك سائر العبادات . فالقرآن إن نص على بعض التفاصيل كالتيمم والقصر والفطر فذاك ، و إلا فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية . وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها والسنة أول قائم بذلك

وبالنسبة الى النفس أيضاً يظهر فى مواضع منها مواضعُ الرخص ؛ كالميتة للمضطر ، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها ، و إباحة [1] الصيد وان لم يتأت فيه من إراقة الدم المحرم [2] ما يتأتى بالذكاة الأصلية .

وفى التناسل من العقد على البضع من غير تسمية صداق ، و إجازة بعض الجهالات فيه بناء على ترك المشاحة كما فى البيوع ، وجعل الطلاق ثلاثا دون ما هو أكثر [3] ، و إباحة الطلاق [4] من أصله ، والخلع ، وأشباه ذلك

وبالنسبة الى المال أيضاً فى الترخيص فى الغرر اليسير ، والجهالة التى [5]

---

(١) فالاباحة هنا رخصة دعا اليها رفع الحرج ، وإن كانت الذبائح والصيد عدهما فيما تقدم آنفا من مكملات حفظ النفس

(٢) لأن الدم الخبيث فى الحيوان لا ينفصل جميعه عن الجسم حتى يطهر الجسم منه إلا إذا خرج من منفذ عام للدم كالودجين

(٣) ففى التقييد بالثلاث رفع حرج وتيسير للمرأة بكونها بعد الثلاث صار لا شأن له معها تتزوج من تشاء . وهذا يساعد حفظ النسل (٤) فيه رفع حرج كبير يعرفه من أهل الملل من ليس عندهم طلاق . وإسراف الناس فيه فى هذا الزمان ليس من أصل تشريعه ، بل من عدم العمل بأوامر الشريعة ونواهيها المكملة له ، الواردة فى الكتاب والسنة ، من بعث الحكمين وغيره

(٥) كما فى أصول الجدران المغيبة فى الأرض ، وكما فى بيع البطيخ ، وكما فى بيع الفجل والجزر ونحوها مما غيب بعضه فى الأرض وإخراجه كله قبل بيعه يفسده ، فاغتفر لذلك

لا انفكاك عنها فى الغالب ، ورخصة السلم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمساقاة ونحوها . ومنه التوسعة فى ادخار الأموال و إمساك [١] ما هو فوق الحاجة منها ، والتمتع [٢] بالطيبات من الحلال على جهة القصد من غير إسراف ولا إقتار.

و بالنسبة الى العقل فى رفع الحرج عن المكره ، وعن المضطر على قول من قال به فى الخوف على النفس [٣] عند الجوع والعطش والمرض ، وما أشبه ذلك . كل ذلك داخل تحت قاعدة [٤] رفع الحرج ؛ لأن أكثره اجتهادي و بينت السنة منه ما يحتذى حذوه . فرجع الى تفسير ما أجمل من الكتاب . وما فسر من ذلك فى الكتاب فالسنة لا تعدوه ولا تخرج عنه

وقسم التحسينيات جار أيضاً كجريان الحاجيات ، فانها راجعة الى العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن فى مجارى العادات ؛ كالطهارات بالنسبة الى الصلوات ، على رأى من رأى أنها من هذا القسم ، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب وما أشبه ذلك ، وانتخاب الأطيب والأعلى فى الزكوات والإنفاقات ،

---

(١) لا ينافى هذا عده التنمية من الضروريات فيما تقدم ؛ لأن المعدود منها فيه ما كان مقيدا بأحد القيدين أى بألا يفى ، كما هو أصل النسخة ، أو بألا يفنى ، كما هو الوجه الثانى ، وسبق أن القيدين مطلوبان معا

(٢) الأنسب به أن يكون من حاجيات النفس كاباحة الصيد والمواساة ، لأنه توسيع على النفس بما يقوى حفظها ، وإن كان اعتباره أيضا صحيحا من جهة بذل المال فى هذه الطيبات

(٣) أى فالنفس حينئذ مقدمة على العقل . فيرخص فيما يدفع عنها الهلاك وإن كان يضر بالعقل ، سواء أكان أكلا أم شربا

(٤) أى والقاعدة مقررة فى الكتاب صريحا . فالقرآن يشمل جميع ما ذكر ويعتبر كليا له ، وقد ورد بعضه فيه تفصيلا . وقوله (أكثره اجتهادى) أى فالمعقول فيه أن يناط بكليات تتفصل بالاجتهاد لا بالنص . وما فسرته السنة منه قليل فقط ليحتذى حذوه كما قال

وآداب الرفق فى الصيام . وبالنسبة الى النفوس كالرفق والاحسان ، وآداب الأكل والشرب ، ونحو ذلك . وبالنسبة الى النسل كالإمساك بالمعروف أو التسريح بالاحسان ، من عدم التضييق على الزوجة ، وبسط الرفق فى المعاشرة ، وما أشبه ذلك . وبالنسبة الى المال كأخذه من غير اشراف نفس والتورع فى كسبه واستعماله ، والبذل منه على المحتاج . وبالنسبة إلى العقل كمباعدة الخمر ومجانبتها وإن لم يقصد استعمالها ، بناء على أن قوله تعالى : (فاجتنبوه) يراد به المجانبة باطلاق فجميع هذا له أصل فى القرآن بينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معا . وجاءت السنة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح فى الفهم وأشفى فى الشرح وانما المقصود هنا التنبيه . والعاقل يتهدى منه لما لم يذكر مما أشير اليه . وبالله التوفيق

(ومنها) النظر الى (مجال الاجتهاد) الحاصل بين الطرفين الواضحين ، وهو الذى تبين فى كتاب الاجتهاد من هذا المجموع (ومجال القياس) الدائر بين الأصول والفروع ، وهو المبين فى دليل القياس

ولنبدأ بالأول :

وذلك أنه يقع فى الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أو فى السنة كما تقدم فى المأخذ الثانى ، وتبقى الواسطة على اجتهاد ، والتباين [1] لمجاذبة الطرفين إياها ؛ فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ ، فيترك الى انظار المجتهدين حسبما تبين فى كتاب الاجتهاد ، وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجرى على مسلك المناسبة ، فيأتى من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه البيان وأنه لاحق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطى [2] أو غيره [3] . وهذا هو المقصود هنا

---

(١) لعل الأصل (والتشابه) ويمكن تصحيح النسخة بأنه كلما روعى جذب أحد الطرفين لها باينت الآخر

(٢) كما يأتى فى احتجاب سودة

(٣) إذا جعل بالجر عطفا على ماقبله كانت القاعدة قاصرة عن شمول مثل الحكم

ويتضح ذلك بأمثلة :

(أحدها) أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث ، وبقى بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما ، فبين عليه الصلاة والسلام فى ذلك ما اتضح به الأمر ، فنهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير ، ونهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية . وقال إنها رِكْسٌ وسئل [(١)] ابن عمر عن القنفذ فقال : كُلْ ، وتلا : (قل لاأجدُ فيما أوحىَ إلىّ) الآية ! فقال له إنسان : إن أباهريرة يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ويقول هو خبيثة من الخبائث . فقال ابن عمر : إن قاله النبي صلى الله عليه وسلم فهو كما قال . وخرّج أبو داود « نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل الجلاّلة وألبانها » وذلك لما فى لحمها ولبنها من أثر الجلّة وهى العذرة . فهذا كله راجع الى معنى الإلحاق بأصل الخبائث ، كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب [(٢)] والحُبارَى [(٣)] والأرنب [(٤)] وأشباهها [(٥)] بأصل الطيبات

(والثانى) أن الله تعالى أحل من المشروبات ماليس بمسكر كالماء واللبن والعسل وأشباهها ، وحرم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة

فى الجنين بالغرة فى المثال الثامن ، حيث قال فيه (وإن له حكم نفسه) وإذا جعل بالرفع عطفا على قوله (لاحق) يكون نوعا ثالثا غير اللحوق بأحد الطرفين أو بهما فتكون القاعدة شاملة لمثل هذا الحكم

(١) أخرجه أبو داود . ومثله الذئب فقد روى الترمذى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : (أو يأكل الذئب أحد فيه خير ؟)

(٢) أخرج فى التيسير حديث إباحة الضب عن الستة

(٣) عن أبى داود

(٤) عن الخمسة

(٥) أى كالجراد . وقد أخرجه عن الخمسة

والبغضاء . والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة . فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة ، ولكنه يوشك أن يسكر ، وهو نبيذ الدُّبَّاء والمزفّت والنقير وغيرها فنهى عنها إلحاقاً لها بالمسكرات تحقيقاً ، سدًّا للذريعة ، ثم رجع الى تحقيق الأمر فى أن الأصل الإباحة كالماء والعسل ، فقال عليه الصلاة والسلام : « كنتُ (١) نهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا . وكلُّ مُسكرٍ حرام (٢) » وبقى فى قليل المسكر على الأصل من التحريم (٣) ، فبين أن « ما أسكر كثيرُه فقليله حرام » وكذلك نهى عن الخليطين للمعنى الذى نهى من أجله عن الانتباذ فى الدباء والمزفت وغيرهما . فهذا ونحوه دائر فى المعنى بين الأصلين ، فكان البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يعيِّن ما دار بينهما الى أى جهة يضاف من الأصلين

(والثالث) أن الله أباح من صيد الجارح المعلَّم ما أمسك عليك ، وعُلم من ذلك أن ما لم يكن معلَّماً فصيده حرام ، إذ لم يمسك إلا على نفسه ، فدار بين الأصلين ما كان معلما ولكنه أكل من صيده . فالتعليم يقتضى أنه أمسك عليك والأكل يقتضى أنه اصطاد لنفسه لا لك ، فتعارض الأصلان ، فجاءت السنة ببيان ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فإن أكلَ فلا تأكل ، فانى أخافُ أن

---

(١) تحريم الانتباذ فى هذه الأوعية سد للذريعة ، وفطام لهم عن المسكر وأوعيته إذ كانوا حديثى عهد بشربه فلما استقر تحريمه عندهم واطمأنت اليه نفوسهم وشكوا من ضيق الأمر عليهم بمنع هذه الأوانى التى لا مندوحة لهم عنها أباح لهم الأوعية كلها غير ألا يشربوا مسكرا . فقد رجح جانب التحريم حيث قام مقتضيه ، فلما زال المقتضى رجح جانب الحل الذى هو الأصل . وسواء أقلنا إن ذلك بوحى أم باجتهاد ، فالكل بيانه صلى الله عليه وسلم

(٢) الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه وفى التيسير حديث بمعناه عن الخمسة إلا البخارى

(٣) لعله قد سقط من النسخة هنا كلمة (أو الاباحة) فالفرض أنه بقيت واسطة وهى القليل الذى لا يسكر ، إلى أى الطرفين تنضم ؟ فبين أن ما أسكر كثيره الخ

يكون إنما أمسكه على نفسه »[١] وفى حديث آخر: « إذا قتله ولم يأ كل منه شيئاً فإنما أمسكه عليك[٢] » وجاء فى حديث آخر: « إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وإن أ كل منه[٣] » الحديث[٤]. وجميع ذلك رجوع للأصلين الظاهرين[٥]

(والرابع) أن النهى ورد على المُحرِم أن لايقتل الصيدَ مطلقاً ، وجاء أنَّ على مَن قتله عمداً الجزاء ، وأبيح للحلال مطلقاً فمن قتله فلا شىء عليه ؛ فبقى قتله خطأً فى محل النظر ، فجاءت السنة[٦] بالتسوية بين العمد والخطأ . قال الزهرى : جاء القرآن بالجزاء على العامد ، وهو فى الخطأ سنة ، والزهرى مِن أعلم الناس بالسنن

(والخامس) أن الحلال والحرام من كل نوع قد بينه القرآن ، وجاءت بينهما أمور ملتبسة ، لأخذها بطرف من الحلال والحرام ؛ فبين صاحب السنة صلى الله عليه وسلم من ذلك على الجلة وعلى التفصيل . فالأول[٧] قوله : (الحلال بيِّن، والحرام بيِّن ، و بينهما أمور مشتبهات » الحديث[٨] . ومن الثانى قوله فى حديث عبد الله بن زَمعة : « واحتجبى منه ياسودةُ » لما رأى من شبهه بعتبة الحديث[٩] !

---

(١) أخرجه الشيخان وأصحاب السنن

(٢) أخرجه احمد وابو داود

(٣) فيكون الحديث الأول من الالحاق بأحد الطرفين احتياطا فقط

(٤) أخرجه أبو داود

(٥) أى الطرفين الواضحين

(٦) كما أخرج مالك فى قصة الذى رفع أمره الى عمر : أنه أجرى مع صاحب له فرسين يستبقان ، فأصابا ظبيا وهما محرمان . فحكم عليه هو وعبدالرحمن بن عوف بعنز

(٧) أى ما كان على الجلة

(٨) تقدم (ج ٣ — ص ٨٦)

(٩) حديث عائشة ، قال فى التيسير أخرجه الستة إلا الترمذى وقد جاء فى الحديث

وفى حديث عَدِىّ بن حاتم فى الصيد : « فإذا اختلط بكلابك كلبٌ من غيرها فلا تأكل ، لاتدرى لعله قتله الذى ليس منها (١) » وقال فى بئر بضاعة وقد كانت تطرح فيها الحِيض والعَذِرات : « خلق الله الماء طَهوراً لا يُنَجِّسه شىء (٢) » فحكم بأحد الطرفين وهو الطهارة . وجاء فى الصيد : « كل ما أصْمَيْتَ ، ودَعْ ما أنْميت » (٣) وقال فى حديث عقبة بن الحرث فى الرضاع إذْ أخبرته المرأة السوداء بأنها أرضعته والمرأةَ التى أراد تزوُّجَها — قال فيه : « كيف بها وقد

(هو لك يا عبد بن زمعه . الولد للفراش، وللعاهر الحجر — ثم قال لسودة بنت زمعة زوجه صلى الله عليه وسلم : احتجبى منه) لما رأى شبهه بعتبة . فألحقه بصاحب الفراش ، وهو واضح، وألحقه بغير صاحب الفراش من جهة المحرمية ، فلم يجعله من محارم سودة ، لوضوح شبهه بغير أبيها ، احتياطا

(١) قال فى أعلام المحققين : متفق عليه

(٢) الحديث أخرجه أصحاب السنن . وفيه : إنا نستق لك الماء من بئر بضاعة وتلق فيها لحوم الكلاب وخرق المحايض وعذر الناس (جمع عذرة ، وهى الفتيلة التى توضع داخل الحلق اذا أصابه وجع) واذا نظر الى الروايات الأخرى التى فيها زيادة (إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه) يكون الحكم بالطهارة لأن علامة التنجيس لم توجد فيه ، وان كانت هذه الروايات ضعيفة سندا ، لكنها لابد أن تكون بحيث يعتمد عليها ، بدليل الاجماع على معناها ، ولا إجماع بدون سند من الكتاب أو السنة ، فلا يكون مما نحن فيه ، لأنه من باب تحقيق المناط فقط إذا كانت القاعدة مقررة من قبل، ويكون هذا كتذكير لهم بالحكم . أما إذا كان إنشاء للحكم فهو من الباب

(٣) رواه الطبرانى عن ابن عباس . قال العلقمى : بجانبه علامة الصحة . وبالتأمل فى الفرق بين مسألة الصيد ومسألة الماء ، حيث إنه صلى الله عليه وسلم رجح فى الصيد عدم الحل وفى الماء الطهارة ، تجد انه قد أخذ فيهما بالأصل ان كان اجتهاداً فالأصل الذكاة الشرعية المعروفة ، والصيد رخصة بقيود وشروط ، فما لم نجزم بحصول الشروط رجعنا الى الأصل وهو عدم الحل ؛ لأنه غير مذكى ، وكذلك الماء رجح فيه الأصل ، وهو الوصف الذى خلق عليه حتى يتبين ما يخالفه ، ولما لم يتبين بقى على أصله

زعمت أنها قد أرضعتكما ؟ دعها عنك » (١) الى أشياء من هذا القبيل كثيرة

(والسادس) أن الله عز وجل حرّم الزنى ، وأحل التزويج وملك اليمين ، وسكت عن النكاح المخالف للمشروع ، فانه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض، فجاء فى السنة مابين الحكم فى بعض الوجوه ، حتى يكون (٢) محلا لاجتهاد العلماء فى إلحاقه بأحد الأصلين مطلقا (٣) ، أو فى بعض الأحوال ، وبالأصل الآخر فى حال آخر ، فجاء فى الحديث : « أيما امرأةٍ نُكِحتْ بغير إذنِ وليها فنكاحُها باطل ، فنكاحُها باطل ، فنكاحها باطل . فإن دخل بها فلها المهرُ بما استحَلّ منها» (٤) وهكذا سائر ماجاء فى النكاح الفاسد من السنة

(والسابع) أن الله أحلّ صيد البحر فيما أحل من الطيبات ، وحرم الميتة فيما حرم من الخبائث ، فدارت ميتة البحر بين الطرفين ، فأشكل حكمها ، فقال عليه الصلاة والسلام : « هو الطَّهُورُ ماؤه ، الحِلُّ مَيتتُه» (٥) وروى فى بعض الحديث

---

(١) الحديث أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا مسلما ، وفيه أنه تزوج بنتاً لابى إهاب بن عزيز ، فأتته امرأة فقالت : إنى أرضعت عقبة والتى تزوج بها ، فركب إلى المدينة . فقال له النبى صلى الله عليه وسلم (كيف وقد قيل ؟) ففارقها . إلا أنهم قالوا إن هذا إرشاد الى طريق الورع والتنزه عن الشبهات ولو ضعيفة . فان الشارع جعل لسماع دعوى المرأة فى الرضاع شروطا لم تستوف هاهنا ، فكان مقتضاه ألا يلتفت الى قول المرأة ، ولا يقضى به فى تحريم هذا النكاح . ومنه تعلم ما فى قوله (التى أراد أن يتزوج بها)

(٢) أى المسكوت عنه ، أى باقيه الذى لم تبينه السنة

(٣) كما فى مثال النكاح بغير ولى قبل الدخول ، فليس له أثر يترتب عليه إن حصل الطلاق قبل الدخول ، وبعد الدخول ألحق بكل من الأصلين فى حالة وحكم وإن كانت هذه الأحكام التى ذكرناها أخذت من بيان الحديث لا من اجتهاد العلماء

(٤) أخرجه أبو داود والترمذى باختلاف يسير فى بعض ألفاظه (تيسير)

(٥) أخرجه فى التيسير عن الأربعة عن أبى هريرة ، وهو جواب عن سؤال من سأل عن الوضوء بماء البحر فأجابه بغرضه وزاد عليه فائدة حل ميتته

«أُحِلَّت ميتتان : الحيتانُ والجراد»[١] وأكل عليه الصلاة والسلام مما قذفه البحر لما أتى به أبو عبيدة

(والثامن) أن الله تعالى جعل النفس بالنفس ، وأقص من الأطراف بعضها من بعض فى قوله تعالى : (وكَتبْنا عليهم فيها أنَّ النفْسَ بالنفْسِ) الى آخر الآية . هذا فى العمد . وأما الخطأ فالدية ؛ لقوله : (فتَحْرِيرُ رَقبةٍ مُؤمِنةٍ ودِيةٌ مُسلَّمةٌ إلى أهله) وبيّن[٢] عليه الصلاة والسلام ديةَ الأطراف ، على النحو الذى يأتى[٣] بحول الله ، فجاء طرفان أشكل بينهما الجنين إذا أسقطته أمه بالضربة[٤] ونحوها ؛ فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف ، ويشبه الانسان التام لخلقته ، فبينت السنة[٥] فيه أن ديته الغُرَّة[٦] ، وأن له حكم نفسه لعدم تمحض أحد الطرفين له

(والتاسع) أن الله حَرَّم الميتة وأباح المُذكّاة ، فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة ميتاً بين الطرفين ، فاحتملهما . فقال فى الحديث : « ذَكاةُ الجنينِ ذكاةُ

---

(١) رواه فى الجامع الصغير بلفظ (أحلت لنا ميتتان ودمان . فأما الميتتان فالحوت والجراد الخ) عن ابن ماجه والحاكم والبيهقى عن ابن عمر . قال العزيزى قال الشيخ: حديث صحيح

(٢) وأشهر أحاديث الموضوع ما رواه مالك والنسائى عن عبد الله بن حزم عن أبيه وما رواه أبو داود والنسائى عن عمرو بن شعيب . وهذا المثال مما وقع فى الكتاب النص على الطرفين ، لكن بيان أحدهما به والآخر بالسنة ، وبقيت الواسطة على اجتهاد يبعد على الناظر

(٣) فى المثال الرابع مما يجرى مجرى القياس

(٤) أى من غيرها

(٥) فى حديث أخرجه الستة

(٦) قال صاحب التيسير فى شرح الحديث : الغرة عند العرب العبد والأمة ، وعند الفقهاء ما بلغ ثمنه من العبيد نصف عشر الدية . وقوله (حكم نفسه) أى لم يلحق بأحد الطرفين

أمه »[١] ترجيحا لجانب الجزئية على جانب الاستقلال

(والعاشر) أن الله قال : (فان كُنَّ نِساءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثا ماتَرَكَ . وإنْ كانتْ واحدةً فلها النِّصفُ) فبقيت البنتان مسكوتاً عنهما ، فنقل فى السنة[٢] حكمهما ، وهو إلحاقهما بما فوق البنتين . ذكره القاضى إسماعيل

فهذه أمثلة يستعان بها على ما سواها ، فانه أمر واضح لمن تأمل ، وراجع الى أحد الأصلين المنصوص عليهما ، أو إليهما معاً فيأخذ من كل منهما بطرف ، فلا يخرج عنهما ولا يعدوها[٣]

وأما مجال القياس فانه يقع فى الكتاب العزيز أصول تشير الى ما كان من نحوها أن حكمه حكمها ، وتقرب الى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها ، فيجتزى بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتماداً على بيان السنة فيه . وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه — وإن كان خاصا — فى حكم العام معنى وقد

---

(١) رواه فى الجامع الصغير عن أبى داود والحاكم عن جابر ، وأحمد وأبى داود والترمذى وحسنه وابن ماجه وابن حبان والدارقطنى والحاكم عن أبى سعيد والحاكم عن أبى أيوب الانصارى وعن أبى هريرة ، والطبرانى عن أبى أمامة وأبى الدرداء وعن كعب بن مالك قال المناوى : قال الغزالى صح صحة لا يتطرق احتمال الى متنه ولا ضعف فى سنده وهو فيه متابع لامامه فانه ذكره فى الأساليب . قال الحاكم : صحيح الاسناد . وقال العراقى : وليس ذلك . قال عبد الحق : لا يحتج بأسانيده كلها اه وقال ابن حجر الحق أن فيها ما تنتقض به الحجة اه قال العراقى . ورواه الطبرانى فى الأوسط بسند جيد فكان ينبغى للمصنف عدم إغفاله ، فانه ليس فيما ذكره مثله بل الكل معلول

(٢) كما فى حديث جابر بشأن امرأة سعد بن الربيع لما جاءته صلى الله عليه وسلم بينتين لها أخذ عمهما مال أخيه جميعه ، فجعل صلى الله عليه وسلم لهما الثلثين ولأمهما الثمن ، وله الباقى

(٣) غير ظاهر فى الغرة فى الجنين ، لأنه لم يأخذ حكم النفس ولا الأطراف . وهو يفيد عطف قوله (أو غيره) فيما سبق على قوله (احتياطى)

مر فى كتاب الأدلة [1] بيان هذا المعنى . فاذا كان كذلك ووجدنا فى الكتاب أصلا وجاءت السنة بما فى معناه أو ما يلحق به او يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا ـ وسواء علينا أقلنا إن النبي صلى الله عليه وسلم قاله بالقياس [2] أو بالوحى ، إلا أنه جارٍ فى أفهامنا مجرى المقيس ، والأصل الكتاب شامل له بالمعنى المفسر فى أول كتاب الأدلة [3] . وله أمثلة

(أحدها) أن الله عزوجل حرم الربا [4] ، وربا الجاهلية الذى قالوا فيه : (إنما البَيعُ مِثلُ الرِّبا) هو فسخ الدَّين فى الدَّين ، يقول الطالب : إما أن تقضى وإما أن تُربى وهو الذى دل عليه أيضا قوله تعالى : (وإن تُبتُم فلكم رُءوسُ أموالِكم ،

(١) فى المسألة التاسعة ، وإنه كان العموم هناك للأشخاص وان الشريعة ليست خاصة ببعضهم دون بعض ، وهنا شمول يرجع للمعنى الذى فيه الحكم ، كحرمة النبيذ بجعل الخمر شاملا له معنى وإن لم يشمله صفة

(٢) بناء على أنه صلى الله عليه وسلم يجتهد فيقيس وقيل ليس له الاجتهاد

(٣) فى المسألة الثانية ، حيث قال إن الظنى الراجع الى أصل قطعى يعول عليه . ومثال ذلك ما ورد من الأحاديث فى النهى عن جملة من البيوع والربا

(٤) أى وظاهر أن المراد به ما يعقد فى الاسلام ، لأن هذا هو الذى بصدده التشريع فألحق به ما عقد فى الجاهلية فقال (وربا الجاهلية موضوع الخ) وهذا إما قياس منه صلى الله عليه وسلم أو بوحى يجرى فى أفهامنا مجرى القياس . ويصح أن يكون هذا المقدار الى قوله (واذا كان كذلك) مثالا لما تردد بين طرفين واضحين فألحقه بأحدهما . وذلك أن الله تعالى حرم الربا ، وقال أيضا (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) فتردد ربا الجاهلية بين ما يغفر فينفذ عقده وما لا يغفر فيبطل عقده أعنى أنه لا ينفذ ولا يترتب عليه أثره وإن كان مجرد حصول العقد مغفوراً فألحقه بسائر الربا وأبطله وعليه يكون أول أمثلة ما يجرى فى افهامنا مجرى القياس قوله (واذا كان كذلك) وهذا الوجه أقرب الى عبارته من الأول حيث ذكر فى قوله (واذا كان كذلك) ما يصلح علة للقياس ، ولم يذكر ما يشير الى العلة فى ربا الجاهلية ؛ وان كان يبعد كون هذا الوجه مقصودا له هنا أنه فرغ من أمثلة الالحاق بأحد الطرفين ، وأنه بصدد الجاري مجرى القياس .

لا تَظلمون ولا تُظلَمون) فقال عليه الصلاة والسلام : « وربا الجاهلية موضوع . وأولُ رِبًا أضعهُ ربا العباس بن عبد المطّلب ، فإنه موضوع كله »[١] . وإذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض ألحقت السنة به كل مافيه زيادة بذلك المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام : « الذّهبُ بالذّهب ، والفضةُ بالفضة ، والبُرُّ بالبُرّ ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مِثلًا بمثلٍ ، سواء بسواء ، يداً بيدٍ . فمن زاد أو ازداد فقد أربى ، فإذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم ، إذا كان يداً بيد[٢] » ثم زاد[٣] على ذلك بيع النساء إذا اختلفت الاصناف ، وعدّه من الربا ، لأن النساء فى أحد العوضين يقتضى الزيادة[٤] ويدخل فيه بحكم المعنى[٥] السلف يجرُّ نفعا ، وذلك[٦] لأن بيع هذا الجنس

---

(١) رواه مسلم وهو جزء من خطبة الوداع الجامعة

(٢) أقرب الروايات الى هذه رواية لأبى داود عن مسلم ابن يسار باسناده

(٣) الحاق ثان جاء فى قوله صلى الله عليه وسلم (فاذا اختلفت الخ) وثم للتأخر الرتبى وإلا فالالحاقان فى حديث واحد . إلا أن يعتبر الترتيب فى نفس ألفاظ الحديث ترتيبا فى الالحاق زمانا أيضا وكان عليه أن يؤخر قوله (فاذا اختلفت) بعد قوله (ثم زاد) . ويبقى النظر فى أن تحريم بيع النساء عند اختلاف الأصناف جاء بالحاق السنة ؛ لأن هذا يتوقف على أن أصل تحريم الربا فى القرآن كان لخصوص النساء عند إتفاق الأصناف فقط ، وأن تحريم النساء عند الاختلاف إنما جاء من هذا الحديث ، كما جاء تحريم ربا الفضل به . وربما لا يساعده ما كان جاريا عندهم ووقع عليه التحريم فى القرآن ، إذ كانوا يعطون شعيرا فى مقابلة شعير لأجل بأكثر ، فى مقابلة دراهم لأجل بأكثر ، وهكذا فليرجع الى التاريخ المبسوط فى مثله

(٤) أى غالبا فى العادة ، كما صرح به بعد

(٥) وإن كان لفظه لفظ السلف والقرض

(٦) تعليل للتحريم فى بيع هذه الأجناس بمثلها متفاضلا . وقوله بعد (والأجل الخ) تعليل لتحريم النساء فيها حتى عند التساوى قدرا ، فهو تكميل لقوله (لأن النساء فى أحد العوضين الخ)

بمثله فى الجنس من باب بدل الشىء بنفسه ، لتقارب المنافع فيما يراد منها ، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير (١) شىء ، وهو ممنوع . والأجلُ فى أحد العوضين لايكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به فى القيمة ؛ إذ لايُسلَم الحاضر فى الغائب إلا ابتغاء ما هو أعلى من الحاضر فى القيمة ، وهو الزيادة . ويبقى النظر : لِمَ جاز مثل هذا فى (٢) غير النقدين والمطعومات ولم يجز فيهما ؟ محل نظر يخفى وجهه على المجتهدين ، وهو من أخفى الأمور التى لم يتضح معناها (٣) الى اليوم ، فلذلك بينتها السنة (٤) إذ لو كانت بينةً لوُكل فى الغالب أمرُها الى المجتهدين ، كما وُكل اليهم النظر فى كثير من محالّ الاجتهاد ، فمثل هذا جارٍ (٥) مجرى الأصل والفرع فى القياس . فتأمله

---

(١) قد يقال إن هذا لا يظهر فيما اذا دار الفضل من الجانبين ، كما فى أخذ كثير ردىء فى قليل جيد ، فزيادة الردىء تقابل بجودة الجيد ، فهناك عوض . إلا أن يقال إن هناك غررا كبيرا لا يعلم معه أيهما غبن وهو ممنوع . وتعليله غير ما حققه بعضهم من أن العلة سد الذريعة

(٢) أى التفاضل والتسيئة

(٣) أى علتها وسر الفرق بين النقود والأطعمة وبين غيرهما ، حيث منعا فيهما وأجيزا فيما عداهما . راجع الجزء الثانى من أعلام الموقعين ففيه البيان الكافى فى المطلوب والذى أشكل الفرق عند المؤلف هو أنه أخذ علة المنع مجرد الزيادة بدون عوض ولكنهم أضافوا لهذا فى النقدين والمطعومات المقتاتة ما يصح أن يجعل جزء علة يكون محط الفرق الواضح

(٤) فمن ذلك أنه اشترى العبد بعبدين . وأنه لما نفدت الابل فى جهاز الجيش أمر صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمرو بن العاص أن يأخذ على قلائص الصدقة البعير بالبعيرين الى إبل الصدقة . وهذا فيه الأمران معا

(٥) لم يجزم بأنه منه ، لما سبق له من أنه من أخفى الأمور التى لم يتضح معناها ، فربما كان تعبدا ليس مبنيا على علة . فلا يتأتى إجراء القياس فيه . وأيضا من أنه إما أن يكون بالوحى لاغير ، بناء على أنه لايجتهد ، أو بعضه به وبعضه بالقياس إن جوز له صلى الله عليه وسلم الاجتهاد . وسيأتى قوله (ولا علينا أقصد القياس على الخصوص الخ)

(والثانى) أن الله تعالى حرم الجمع[١] بين الأم وابنتها فى النكاح ، و بين الأختين وجاء فى القرآن : (وأُحِلّ لكم ما وراء ذلكم) فجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس ، لأن المعنى الذى لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا : وقد يروى فى هذا الحديث : « فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم[٢] » والتعليل يشعر بوجه القياس

(والثالث) أن الله تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه فى الأرض ولم يأت مثل ذلك فى ماء البحر ، فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه « الطهورُ ماؤه ، الحِلُّ ميتتُه[٣] »

(والرابع) أن الدية فى النفس ذكرها الله تعالى فى القرآن ، ولم يذكر ديات الأطراف ، وهى مما يشكل قياسها على العقول ، فبين[٤] الحديث من دياتها ماوضح به السبيل ، وكأنه جار مجرى القياس الذى يشكل أمره ، فلابد من الرجوع اليه ويحذى حذوه

(والخامس) أن الله تعالى ذكر الفرائض المقدرة : من النصف والربع ، والثمن ، والثلث ، والسدس ، ولم يذكر ميراث العصبة إلا ما أشار إليه قوله فى الأبوين: (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) الآية ! وقوله فى الأولاد : (للذكر

---

(١) أى فى صورة ما إذا عقد على الأم ولم يدخل بها . وأما ما عدا هذه الصورة ، كما إذا دخل بالأم أو عقد على البنت ـــ فان التحريم تأبيد لا يخص مجرد الجمع

(٢) تقدم (ج ٣ ـــ ص ١٩٢)

(٣) تقدم (ج ٤ ـــ ص ٣٧)

(٤) لكن أين فى هذا إجراؤه مجرى القياس فى أخذ الفرع حكم الأصل ، كالأمثلة السابقة واللاحقة ؟ إلا أن يقال الالحاق فى مجرد استحقاق المال فى نظير التعدى خطأ على البدن ، ولذلك قال هذه الكلمة المجملة ، وهى أنه بين (ماوضح به السبيل) دون أن يقول (ألحق الأطراف بالنفس) وزاد أيضا قوله (وكأنه) ولم يذكرها فى تطبيق الأمثلة السابقة ولا اللاحقة

مثلُ حظِّ الأُنثيين) وقوله فى آية الكلالة : (وهو يرِثُها إن لم يكن لها ولدٌ) وقوله : (وإن كانوا إخوةً رجالا ونساء فللذَّكر مثلُ حظِّ الأُنثيين) فاقتضى أن ما بقى بعد الفرائض المذكورة فللعصبة ، وبقى من ذلك ما كان من العصبة غير هؤلاء المذكورين ؛ كالجد ، والعم ، وابن العم ، وأشباههم . فقال [1] عليه الصلاة والسلام : « أَلحِقوا الفرائضَ بأهلِها ، فما بقىَ فهو لِأَوْلى رَجُلٍ ذَكَرٍ [2] » وفى رواية : « فلِأَوْلى عصبَةٍ ذَكَر » فأتى هذا على مابقى مما يحتاج اليه ، بعدما نبه الكتاب على أصله

(والسادس) أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاعة قوله : (وأُمهاتُكمُ اللاَّتى أرْضعنْكم ، وأخواتُكم من الرَّضاعة) فألحق النبى صلى الله عليه وسلم بهاتين سائر القرابات من الرضاعة التى يحرمن من النسب ؛ كالعمة ، والخالة ، و بنت الأخ ، و بنت الأخت ، وأشباه ذلك . وجهةُ إلحاقها هى جهة الإلحاق بالقياس إذ ذاك من باب القياس بنفى الفارق ، نصت [3] عليه السنة — إذ كان لأهل الاجتهاد سوى النبى عليه الصلاة والسلام فى ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد — فقال عليه الصلاة والسلام : « إنَّ اللهَ حَرَّم مِن الرَّضاعةِ ما حرم مِن النَّسب [4] »

---

(١) محل الشاهد قوله (فما بقى الخ) المفيد للعموم فى العصبة

(٢) رواه بهذه الرواية فى التيسير عن أحمد والشيخين والترمذى وقال أخرجه البخارى ترجمة . قال فى نيل الأوطار عن هذه الرواية : هكذا فى جميع الروايات ووقع عند صاحب النهاية والغزالى وغيرهما من أهل الفقه بلفظ (فلأولى عصبة ذكر) واعترض ذلك ابن الجوزى والمنذرى بأن لفظة العصبة ليست محفوظة

(٣) أى وجهة الالحاق نصت عليه السنة ، فقال عليه الصلاة والسلام الخ لأن المقام قابل لتردد المجتهدين ، فلم يتركه صلوات الله عليه . فقوله (نصت الخ) خبر ثان

(٤) أخرجه الترمذى بلفظ (من الرضاع) وقال العزيزى حسن صحيح

وسائر ما جاء فى هذا المعنى ، ثم ألحق [١] بالأناث الذكور ؛ لأن اللبن للفحل ومن جهة در المرأة . فإذا كانت المرأة بالرضاع [٢] فالذى له اللبن أم بلا إشكال

(والسابع) أن الله حرَّم مكة بدعاء إبراهيم فقال : (ربِّ اجْعلْ هذا بلداً آمِنًا) وقال تعالى : (أوَلم يرَوا أنّا جعلنا حَرَمًا آمِنًا) وذلك حرم الله مكة . فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة ومثله [٣] معه ، فأجابه الله وحرم ما بين لابتيها ، فقال : « إنى أحرِّمُ ما بين لابتَى المدينةِ أن يقطع عِضاهُها ، أو يُقْتلَ صيدُها » [٤] وفى رواية : (ولا يريدُ أحدٌ أهلَ المدينةِ بسُوءٍ إلا أذابهُ الله [٥] فى النار ذَوبَ الرَّصاصِ أو ذوبَ الملحِ فى الماء » [٦] وفى حديث آخر:

(١) كما فى حديث عائشة فى استئذان أفلح أخى أبى القعيس زوج المرأة التى أرضعتها فقالت : يارسول الله ، إن أخاه ليس هو الذى أرضعنى ، ولكن أرضعتنى امرأته ، فقال : (ائذنى له فانه عمك)

(٢) هنا سقط كلمة (أما) وقوله (فالذى له اللبن أم) لعل الأصل (فالذى له اللبن أب) وهو الذى يلائم قوله عليه السلام فى الحديث السابق (فانه عمك)

(٣) فى رواية للشيخين أنه صلى الله عليه وسلم لما أشرف على المدينة قال (اللهم إنى أحرم ما بين جبليها مثل ما حرم ابراهيم مكة) وقد دعا لأهلها بالبركة فى صاعها ومدها . وقال فى رواية مسلم والترمذى (لايصبر على لأواء المدينة وشدتها أحد من أمتى إلا كنت شفيعا له وشهيدا يوم القيامة) وورد أيضا أنها تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد . فلعل هذه المزايا وما ماثلها يفسر بها قوله (ومثله معه)

(٤) رواه احمد ومسلم

(٥) مثل هذا الوعيد وما بعده لايقال فيه إنه قياس وتفريع على تحريم مكة وكل ما يقبل هنا أن يكون الرسول دعا للمدينة كما دعا إبراهيم لمكة ، فأجيب من الله وأبلغه إجابة دعوته وما معها من أنواع الوعيد لمن أحدث فيها حدثا . فالمثال السابع على ماترى من الضعف وفى تحرير الأصول وشرحه ــ فى مسألة أن حكم القياس ثبوت حكم الأصل فى الفرع ــ قال : ولذا لم يستند من قال بحرمة المدينة إلا إلى السمع ، وإنما لم يثبت بالقياس لانتفاء الأصل والفرع اه وإذا انتفى الأصل والفرع وهما ركنان فى القياس فكيف يقال انه ثبت عند الرسول عليه السلام بالقياس ؟

(٦) رواية لمسلم ذكرها فى الترغيب

« فمن أحدثَ فيها حَدَثاً أو آوى مُحْدِثاً فعليه لعنةُ الله والملائكةِ والنَّاسِ أجمعين، لايقبلُ اللهُ منه يومَ القيامةِ صَرفاً ولا عَدْلاً » (١) ومثله فى صحيفة علىّ المتقدمة فهذا نوع من الإلحاق بمكة فى الحرمة . وقد جاء فيها قوله تعالى : (إنَّ الذينَ كفرُوا ويَصُدُّونَ عن سبيل اللهِ والمسجدِ الحرَام - الى قوله : ومَن يُرِدْ فيه بإلحادٍ بظُلمٍ نُذِقْهُ مِن عذَابٍ أليم) والإلحاد شامل لكل عدول عن الصواب الى الظلم ، وارتكاب المنهيات على تنوعها ، حسبما فسرته السنة . فالمدينة لاحقة بها فى هذا المعنى

(والثامن) أن الله تعالى قال : (واستَشْهِدُوا شَهيدَينِ من رِجالِكم ، فإن لم يكونا رَجُلينِ فرَجلٌ وامرأتان) الآية ! فحكم فى الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل ، وظهر به ضعف شهادتهن ، ونبه على ذلك فى قوله : « مارأيتُ مِن ناقصاتِ عَقلٍ ودين أغلبَ لِذِى لُب منكن » (٢) وفسر نقصان العقل بأن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل . وحين ثبت ذلك بالقرآن وقال فيه : (أن تَضِلَّ إحداهُما فتذَكِّرَ إحداهُما الأُخرى) دل على انحطاطهن عن درجة الرجل، فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد ، فقضى (٣) عليه الصلاة والسلام بذلك ، لأن لليمين فى اقتطاع الحقوق واقتضائها حكما قضي به قوله تعالى (إنَّ الذينَ يَشتَرُونَ بِعَهدِ اللهِ وأيمانهم ثَمَناً قليلا) الآية ! فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهدِ والمرأتين فى القياس ، إلا أنه يخفى فبينته السنة

(والتاسع) أن الله تعالى ذكر البيع فى الرقاب وأحله ، وذكر الاجارة فى بعض الأشياء (٤) كالجعل المشار اليه فى قوله تعالى : (ولِمَنْ جاء به حِملُ بعير) والاجارة على

---

(١) جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٢) جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن مسلم

(٣) عن ابن عباس رضى الله عنهما (قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيمين وشاهد) أخرجه فى التيسير عن مسلم وأبى داود

(٤) ومنها إجارة شعيب لموسى ، عليهما وعلى نبينا الصلاة والسلام

القيام بمال اليتيم فى قوله : (وَمَن كَانَ فَقِيراً فليأكل بالمعروف) وفى العمال على الصدقة كقوله تعالى : (والعَامِلِينَ عليها) وفى بعض منافع [١] لا تأتى على سائرها؛ فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة الى سائر منافع الرقاب من الناس والدواب والدور والأرضين ، فبيّن النبى صلى الله عليه وسلم من ذلك كثيرا ، ووكل سائرها الى أنظار المجتهدين . وهذا هو المجال القياسى المعتبر فى الشرع . ولا علينا أقصد النبى عليه الصلاة والسلام القياس على الخصوص أم لا ؛ لأن جميع ذلك يرجع الى قصده بيانَ ما أنزل الله اليه على أى وجه كان

(والعاشر) أن الله تعالى أخبر عن ابراهيم فى شأن الرؤيا بما أخبر به من ذبح ولده ، وعن رؤيا يوسف ، ورؤيا الفتيين ، وكانت رؤيا صادقة ، ولم يدل ذلك على صدق كل رؤيا ؛ فبين النبى صلى الله عليه وسلم أحكام ذلك ، وأن الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من أجزاء [٢] النبوة ، وأنها من المبشِّرات ، وأنها على أقسام [٣] الى غير ذلك من أحكامها ، فتضمن الحاق غير أولئك المذكورين بهم . وهو المعنى الذى فى القياس . والأمثلة فى هذا المعنى كثيرة

ومنها النظر إلى ما يتألف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة ؛ فإن الأدلة قد تأتى فى معان مختلفة ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر فى المصالح المرسلة والاستحسان . فتأتى السنة بمقتضى ذلك المعنى الواحد ، فيعلم أو يظن أن ذلك

(١) وأصرحها الرضاع ، بل قال بعضهم لم تأت الاجارة الجائزة فى القرآن إلا فى الرضاع (فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن)

(٢) ورد (من ستة وأربعين جزءا) وقالوا فى توجيهه إن النبوة كانت ثلاثا وعشرين سنة ، ومدة الرؤيا الصالحة قبلها كانت ستة أشهر . ونسبتها إلى ثلاث وعشرين سنة هى ما قاله صلى الله وسلم . وهذا البيان وإن لم يرتضه بعضهم فهو واضح وأيضا فكثيراً ما كان يقول لأصحابه (هل رأى أحد منكم رؤيا ؟ وكان يعبرها لهم ، وهو يتضمن إلحاق غيرهم بهم)

(٣) أى كما قال صلى الله عليه وسلم (الرؤيا من الله ، والحلم من الشيطان)

المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد ، بناء على صحة الدليل الدال على أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب . ومثال هذا الوجه ما تقدم فى أول [1] كتاب الأدلة الشرعية فى طلب معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرَر ولا ضِرار [2] » من الكتاب ويدخل فيه مافى معنى هذا الحديث من الأحاديث ، فلامعنى للإعادة

(ومنها) [3] النظر الى تفاصيل الأحاديث فى تفاصيل القرآن ، وإن كان

---

(١) فى المسألة الثانية ، حيث جعله من باب الدليل الشرعى الظنى الراجع إلى قطعى لأنه مبثوث فى الشريعة فى جزئيات وكليات . فالسنة قد نظمت هذه المواضع المتفرقة المبثوثة ، وجعلتها فى سلك واحد بقاعدة عامة ، وكأن هذا الوجه جمع المتفرقات ، وأخذ كلى من الجزئيات ، وإجمال للتفصيلات . فهو عكس لبعض الوجوه المتقدمة . وبالتأمل فيه تجده نادرا ومأخذا لا تنبنى عليه الدعوى فى أصل المسألة إلا إذا ضم لغيره ، من الوجوه . فان كان مراد المؤلف أن هذه الوجوه الخمسة كل واحد منها يكفى لاثبات المسألة فانما يظهر ذلك فى الوجه الثالث تاما ، وفى الثانى ببعض تكلف ، وفى الأول على الطريق الذى قصد منه . أما ما عداها فلا يظهر انفراده باثبات المسألة ودفع إشكالاتها . وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة وقال إن هذا النمط فى السنة كثير ، فكيف يكون حال هذا الوجه الخامس الذى لم يتيسر له فيه إلا مثال واحد . نعم إن كان غرضه من وجوهه الخمسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير اليه فى الفصل الآتى بقوله (أما بتحقيق المناط واما بالطريقة القياسية وإما بغيرها الخ) كان الاعتراض على الوجه السادس وجيها من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفى فى إثبات الدعوى كما قال عنه (ولكن صاحب هذا المأخذ الخ)

(٢) تقدم (ج٢ ـ ص٤٦)

(٣) هذا النظر السادس أخص من النظر الثانى المتقدم أنه المشهور عن العلماء ؛ لأن ذلك بيان للحقيقة المطلوبة أو المنهى عنها مثلا أو شروطها أو كيفياتها الى آخر ما تقدم فى بيان الأحاديث كقوله تعالى : (أقيموا الصلاة مثلا . أما هذا فمقصور على بيان لفظ مجمل ورد فى الآية بما يوضح الغرض منه ، كما قال (من حيث وضع اللغة) وقوله (لا من جهة أخرى) أى من الجهات الخمسة السابقة

فى السنة بيان زائد . ولكن صاحب هذا المأخذ يتطلب أن يجد كل معنى فى السنة مشاراً اليه — من حيث وضع اللغة لا من جهة أخرى — أو منصوصاً عليه فى القرآن ولتمثله ثم ننظر فى صحته أو عدم صحته .

وله أمثلة كثيرة

أحدها حديث [1] ابن عمر فى تطليقه زوجه وهى حائض ، فقال عليه الصلاة والسلام لعمر : « مُرْهُ فليُراجعها ، ثم ليتركها حتى تطهر ، ثم تحيض ، ثم تطهر ، ثم إن شاء أمسك بعدُ وإن شاء طلق قبل أن يمس . فتلك العدةُ التى أمر الله أن يطلق لها النساء » يعنى أمرَه فى قوله : (يا أيها النبى اذا طلّقتم النساء فطلّقوهن لعدّتهن)

والثانى حديث [2] فاطمة بنت قيس فى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة إذ طلّقها [3] ألبتة — وشأن المبتوتة أن لها السكنى وإن لم يكن لها نفقة — لأنها بذَتْ على أهلها بلسانها ، فكان ذلك تفسيراً لقوله : (ولا يخرُجْن إلا أن يأتين بفاحشة مبيِّنة)

والثالث [4] حديث سبيعة الأسلمية ، إذ ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر [5] فأخبرها عليه الصلاة والسلام أن قد حلت ، فبيّن الحديث أن قوله تعالى : (والذين

---

(١) أخرجه فى التيسير عن السنة باختلاف فى بعض ألفاظه

(٢) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا البخارى . قال فى التحرير — فى تمثيله المجهول الذى لا يعلم به — : كحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله لم يجعل لها سكنى ولا نفقة وقدرده عمر فقال: لا نترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت . وروى مسلم هذا الرد

(٣) يعنى زوجها أبا عمرو بن حفص بن المغيرة عياش بن أبى ربيعة

(٤) أخرجه عن الستة إلا أبا داود

(٥) ولفظ البخارى (قريبا من عشر ليال)

يُتَوَفَّوْنَ منكم ويذَرونَ أزواجاً يتربصْن بأنفسهن أربعةَ أشهرٍ وعشراً) مخصوص فى غير الحامل ، وأن قوله تعالى : (وأولاتُ الأحمالِ أجلُهنَّ أن يضَعن حملَهن) عامٌّ فى المطلقات وغيرهن .

والرابع حديث [1] أبى هريرة فى قوله : (فبدَّل الذين ظلموا قولاً غيرَ الذى قيل لهم) قالوا : حبةٌ فى شعرة . يعنى عوض قوله : (وقولوا حِطةٌ)

والخامس حديث [2] جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة طاف بالبيت سبعاً فقرأ : (واتخِذُوا من مقامِ إبراهيمَ مُصلى) فصلى خلف المقام ، ثم أتى الحجرَ فاستلمه ، ثم قال : « نبدأ بما بدأ الله به » وقرأ : (إن الصفا والمروةَ مِن شعائرِ الله)

والسادس حديث [3] النعمان بن بشير عن النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله تعالى: (وقال ربُّكُمُ ادعونى أستَجِب لكم) قال الدعاء هو العبادة ، وقرأ الآية الى قوله : (داخِرين)

والسابع [4] حديث عدى بن حاتم قال لما نزلت : (حتى يتبينَ لكمُ الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ من الفجر [5]) قال لى النبى صلى الله عليه وسلم :

---

(١) قيل لبنى اسرائيل (ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم) فبدلوا فدخلوا يزحفون على أستاههم وقالوا (حبة فى شعره) رواه البخارى والترمذى.

(٢) رواه الترمذى وقال : حسن صحيح

(٣) أخرجه أبو داود والترمذى وقال : حسن صحيح

(٤) أخرجه الترمذى وقال : حسن صحيح . ورواه فى الترغيب عن الخمسة ولفظه فيه (بل هما سواد الليل وبياض النهار)

(٥) قوله (من الفجر) نزلت بعد ما اشتبه جملة من الصحابة فى المعنى ، وصار بعضهم يربط حبلين أسود وأبيض فى رجله لينظر اليهما ، وبعضهم وهو عدى جعلهما تحت الوسادة ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهما أهما خيطان؟ فقال له (إن وسادتك لعريض — كناية لطيفة منه صلوات الله وسلامه عليه — بل هما سواد الليل وبياض النهار) قال الشيخان ونزل بعد (من الفجر) فعلموا أنما يعنى الليل

« إنما ذلك بياضُ النهار من سواد الليل »

والثامن حديث [١] سمرة بن جُندب أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « صلاةُ الوُسطى صلاةُ العصر » وقال [٢] يوم الأحزاب : « اللهم املأ قبورَهم و بيوتهم ناراً كما شغلونا عن صلاة الوُسطى حتى غابت الشمس »

والتاسع حديث [٣] أبى هريرة ، قال عليه الصلاة والسلام : « إن موضع [٤] سوطٍ فى الجنة لخيرٌ من الدنيا وما فيها اقرءوا إن شئتم : (فمن زُحْزِح عن النار وأُدْخِل الجنةَ فقد فاز) »

والعاشر حديث [٥] أنس فى الكبائر ، قال عليه الصلاة والسلام فيها : « الشِّركُ بالله وعقوقُ الوالدين ، وقتل النفس ، وقولُ الزور » وثمَّ أحاديث أخر فيها ذكر الكبائر ، وجميعها تفسير لقوله تعالى : (إن تجتنبوا كبائر ما تُنهون عنه) الآية !

والنهار . ولو كان نزل قوله (من الفجر) بيانا من أول الأمر لما وضع عدى الخيطين تحت الوسادة ولا سأل . فلو ترك المؤلف ذكرها كان أولى . راجع البخارى ومسلما

(١) رواه أحمد والترمذى وصححه

(٢) الحديث عن على رضى الله عنه . وفى رواية (يوم الخندق) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٣) رواه الترمذى وقال حسن صحيح

(٤) ولا يظهر هذا المثال ، لأنه ليس فيه تفسير للفظ فى الكتاب من حيث وضع اللغة كما هو موضع هذا النظر ، وكما هو الجارى فيما قبله وما بعده من الأمثلة، بل هو كأنه استنتاج لهذا المعنى من الآية . وربما كان أظهر منه فى غرضه حديث الصحيحين (أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) مصداق قوله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين) لأن ما فى الحديث وإن كان لم يعين بشخصه إلا أنه توضيح وتقريب لمعنى الآية، وهو أقصى مايعبر به للدلالة على المراد فيها

(٥) أخرجه فى التيسير عن الشيخين والترمذى

وهذا النمط فى السنة كثير

ولكن القرآن لايفى بهذا المقصود على النص والاشارة العربية التى تستعملها العرب أو نحوها . وأول شاهد فى هذا الصلاة والحج والزكاة والحيض والنفاس واللقطة والقراض والمساقاة والديات والقسامات وأشباه ذلك من أمور لاتحصى [(١)] فالملتزم لهذا لايفى بما ادعاه ، إلا أن يتكلف فى ذلك مآخذ لايقبلها كلام العرب ولا يوافق على مثلها السلف الصالح ، ولا العلماء الراسخون فى العلم ، ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذى شرع فى التنبيه عليه ، فلم يوفّ به إلا على التكلف المذكور ، والرجوع الى المآخذ الأول فى مواضع كثيرة لم يتأت له فيها نص ولا إشارة الى خصوصات ما ورد فى السنة ، فكان ذلك نازلا بقصده [(٢)] الذى قصد . وهذا الرجل المشار اليه لم ينصب نفسه فى هذا المقام إلا لاستخراج معانى الأحاديث التى خرّج مسلم ابن الحجاج فى كتابه المسند الصحيح ، دون ما سواها [(٣)] مما نقله الأئمة سواه . وهو من غرائب المعاني المصنفة فى علوم القرآن والحديث . وأرجو أن يكون ما ذكر هنا من المآخذ [(٤)] موفيا بالغرض فى الباب والله الموفق للصواب

فصل

وقد ظهر مما تقدم الجواب عما أوردوا من الأحاديث التى قالوا إن القرآن لم ينبه عليها ، فقوله عليه الصلاة والسلام [(٥)] : « يوشكُ رجلٌ منكم متّكِئًا على

---

(١) وكلها ليس ما ورد فيها من السنة يجرى هذا المجرى الذى يريده هذا القائل من البيان الخاص

(٢) أى نازلا بما قصده فى هذه الدعوى الى موضع الاهدار

(٣) أى فاذا كان لم يتم له غرضه فى مقدار محدود من الأحاديث وهى أحاديث مسلم فكيف يتم له غرضه إذا نظر الى دواوين الحديث الأخرى ؟

(٤) الأنظار الخمسة السابقة على هذا الأخير

(٥) تقدم (ج ٤ — ص ١٥)

أريكته » الى آخره لايتناول ما نحن فيه ، فان الحديث انما جاء فيمن يطرح السنة معتمداً على رأيه فى فهم القرآن ، وهذا لم ندّعه فى مسألتنا هذه ، بل هو رأى أولئك الخارجين عن الطريقة المثلى . وقوله : « ألا وإن ما حرّم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم مثلُ ما حرّم الله » صحيح على الوجه المتقدم ، إما بتحقيق المناط الدائر بين الطرفين الواضحين والحكم عليه ، وإما بالطريقة القياسية ، وإما بغيرها من المآخذ المتقدمة

ومن الجواب عن تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وتحريم كل ذى ناب من السباع وكل ذى مِخْلب من الطير ، وعن العقل

وأما فكاك الأسير فمأخوذ من قوله تعالى : (وإن استَنصروكم فى الدّين فعليكم النصر) وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانتصار بغيره فعلى الغيرِ النصر ، والأسير فى هذا المعنى أولى بالنصر . فهو مما يرجع الى النظر القياسى

وأمّا أن لا يُقتل مسلمٌ بكافر فقد انتزعها العلماء من الكتاب ؛ كقوله : (ولن يَجعلَ اللهُ لِلكافرينَ على المؤمنينَ سبيلاً) وقوله : (لا يَستوِى أصحابُ النارِ وأصحابُ الجنة) وهذه الآية أبعد(١) . ولكن الأظهر أنه لو كان حكمها موجودا فى القرآن على التنصيص أو نحوه (٢) لم يجعلها علىٌّ خارجة عن القرآن ، حيث قال : « ما عندنا الا كتابُ الله وما فى هذه الصحيفة » إذ لو كان فى القرآن لعدّ الثنتين دون قتل المسلم بالكافر . ويمكن أن يؤخذ حكم المسألة مأخذ القياس المتقدم ، لأن الله تعالى قال : (الحرُّ بالحرِّ والعبدُ بالعبدِ) فلم يُقِدْ من الحر للعبد والعبوديةُ من آثار الكفر ، فأولى أن لا يُقاد من المسلم للكافر

---

(١) لأن محل نفى الاستواء قد بين فى قوله تعالى (أصحاب الجنة هم الفائزون) فليس المراد مايشمل عدم استوائهما فى القصاص إذا تعدى بعضهم على بعض فى الدنيا

(٢) أى كما يؤخذ من دعوى انتزاع الحكم من الآيتين

وأما إخفار ذمة المسلم فهو من باب نقض العهد ، وهو فى القرآن[١] ، وأقرب الآيات اليه قوله تعالى : (والذينَ ينقضونَ عهدَ اللهِ من بعدِ ميثاقهِ ويقطعُونَ ما أمرَ اللهُ به أن يُوصَلَ ويفسِدُون فى الأرضِ أولئكَ لهمُ اللعنةُ ولهمْ سوءُ الدَّار) وفى الآية الأخرى : (أولئكَ هُمُ الخاسرون)

وقد مرّ تحريم المدينة وانتزاعه من القرآن

وأما من تولى قوما بغير إذن مواليه فداخلٌ بالمعنى فى قطع ما أمر الله به أن يوصل وأيضاً فان الانتفاء من ولاء صاحب الولاء الذى هو لحمة كلحمة النسب كفرٌ لنعمة ذلك الولاء ، كما هو فى الانتساب الى غير الأب . وقد قال تعالى فيها : (واللهُ جعلَ لكم منْ أنفُسِكم أزواجا وجعلَ لكم من أزواجكم بَنينَ وحَفَدَةً ورزَقكم منَ الطيِّبات . أفباطلِ يُؤمنون و بنعمةِ الله هُم يكفرونَ ؟ !) وصدق هذا المعنى مافى الصحيح من قوله[٢] : (أيُّما عبدٍ أبَقَ من موَاليهِ فقد كفرَ حتى يَرْجعَ اليهم » وفيه[٣] : « إذا أبقَ العبدُ لم تُقبلْ له صلاةٌ)[٤]

وحديث معاذ ظاهر فى أن مالم يصرح به فى القرآن ولا حصل بيانه فيه فهو

---

(١) يرد عليه مثل اعتراضه المتقدم آنفا وأنه لو كان موجوداً فى الكتاب على التنصيص أو نحوه لم يجعلها على رضى الله عنه خارجة عن القرآن . والاعتراض هنا أوجه ، لأنه يقول إنه من باب نقض العهد ، أى جزئى منه ، وهو فى آية (والذين ينقضون الخ) . وينظر أيضا لهذا النظر فى قوله بعد (فداخل بالمعنى فى قطع ما أمر الله به أن يوصل) . إلا أن يقال إن هذا على وجه القياس أو غيره من الوجوه الأخرى

(٢) (٣) الحديثان رواهما مسلم عن جابر

(٤) لم يتعرض للجواب عن أسنان الأبل الواردة فى الصحيفة ؟ وكذا لم يصرح بالجواب عن الاعتراض بالقضاء للزبير ، وقد وعد به سابقا . الا ان يقال إنه مندرج فى النظر الرابع الراجع إلى القياس أو الى الاجتهاد بالحاق الواسطة المترددة بين الطرفين بأحدهما

مبين فى السنة ، وإلا فالاجتهاد يقضى عليه . وليس فيه معارضة[١] لما تقدم

المسألة الخامسة

حيث قلنا ان الكتاب دالٌّ على السنة ، وإن السنة إنما جاءت مبينة له ، فذلك بالنسبة[٢] الى الأمر والنهى والإذن أو ما يقتضى ذلك ، وبالجملة ما يتعلق بأفعال المكلفين من جهة التكليف[٣] وأما ما خرج عن ذلك من الأخبار عما كان أو ما يكون ، مما لا يتعلق به أمر ولا نهى ولا إذن فعلى ضربين :

(أحدهما) أن يقع فى السنة موقع التفسير للقرآن . فهذا لا نظر فى أنه بيان له ، كما فى قوله تعالى : (وادخلوا الباب سُجَّداً وقولوا : حِطَّةٌ) قال : (دخلوا يزحفون على أوراكهم » [٤] . وفى قوله (فبدّل الذين ظلموا قولاً غير الذى قيل لهم) قال : « قالوا : حبةٌ فى شعرة[٥] » وفى قوله : (وكذلك جعلناكم أمة وسطًا) الآية ! قال : « يُدعَى نوحٌ فيقالُ هل بلّغتَ ؟ فيقول : نعم . فيُدعى قومُه فيقال هل بلّغكم ؟ فيقولون : ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد . فيقال : مَن يشهدك ؟ فيقول : محمدٌ وأمته . قال فيؤتى بكم تشهدون أنه قد بلّغ . فذلك

---

(١) لأن معاذا لم ينف أصل كونه فى القرآن عند ما يلجأ للسنة ، بل إنما يفيد كلامه أنه إذا لم يجد الحكم صريحا مبينا فى الكتاب يلجأ ال السنة لتبينه . وإلا فيبينه طريق الاجتهاد . هذا هو ظاهر كلامه . وهو جواب آخر الاسئلة فى الاعتراض الثالث بالاستقراء

(٢) أى اطراده وكليته إنما هى فيما كان راجعا إلى التكليف . وأما ما عداه فقد يكون كذلك ، وقد لا يكون له أصل قريب فى الكتاب فلا يكون بياناً له إلا على الوجه الأول من الوجوه السابقة . وستأتى الاشارة إليه فى آخر المسألة

(٣) ويندرج فيه الأحكام الوضعية

(٤) أخرجه الشيخان والترمذى . ورواية البخارى (أستاههم بدل أوراكهم)

(٥) أخرجه البخارى . وفى رواية (شعيرة) . وفى رواية قالوا (حنطة بدل حطة)

قولُ الله (وكذلكَ جعلنا كم أمةً وسطاً لِتكونُوا شهداء على النَّاسِ ويكونَ الرَّسولُ عليكم شهيدًا)[(١)] » وفى قوله (كنتمْ خيرَ أمةٍ أخرجتْ للنَّاسِ) قال : « إنكم تتبعون سبعين أمة أنتم خيرُها وأكرمها على الله»[(٢)] وفى قوله (بل أحياء عندَ ربِّهم يُرْزقون) « إن أرواحَهم فى حواصلِ طيرٍ خُضْرٍ تسْرَحُ فى الجنةِ حيثُ شاءتْ وتأوى الى قَناديلَ مُعلقةٍ بالعرش » الى آخر الحديث[(٣)] . وقال : «ثلاثٌ إذا خرَجْنَ لمْ يَنفع نفساً إيمانُها لم تكن آمنتْ مِن قبل — الآية ! الدجالُ والدابةُ وطلوعُ الشمسِ مِن مَغْرِبها[(٤)] » وفى قوله (وإذا أخذَ ربُّك مِن بَنى آدمَ من ظهورهم ذُرِّياتِهم) الآية ! قالَ « لما خلقَ الله آدمَ مسح ظهرَهُ فسقط من ظهرهِ كلُّ نسمةٍ هو خالقُها من ذُرِّيتهِ الى يومِ القيامة ، وجعلَ بين عَيْنى كلِّ إنسانٍ منهم وَبيصاً من نور ، ثم عرضهم على آدم . فقال : أىْ ربِّ مَن هؤلاء ؟ قال : هؤلاء ذُرِّيتُك » الحديث[(٥)] ! وفى قوله (لو أنَّ لى بكم قُوَّةً أو آوِى الى رُكن شَديد) قال : « يرحمُ اللهُ لوطا كان يأوِى إلى رُكنٍ شديدٍ فما بَعثَ اللهُ من بعدهِ نبياً إلا فى ذِروَةٍ من قومه[(٦)] » وقال : « الحمدُ لله أمُّ القرآن وأمُّ الكتاب والسبعُ المثانى[(٧)] » وفى رواية : « ما أنزلَ اللهُ فى التوراة

---

(١) حديث البخارى والترمذى . وروراية (ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد) رواية الترمذى

(٢) أخرجه فى التيسير عن الترمذى بلفظ (أنتم تتمون سبعين أمة إلخ) وبين الروايتين فرق معنوى واضح

(٣) الحديث بطوله أخرجه أبو داود

(٤) أخرجه فى التيسير وفى الجامع الصغير عن مسلم والترمذى . مع اختلاف فى ترتيب الثلاثة

(٥) حديث أبى هريرة أخرجه الترمذى وصححه

(٦) حديث البخارى

(٧) أخرجه أبوداود والترمذى عن أبى هريرة بلفظ (الحمد لله رب العالمين الخ)

والإنجيل مثلَ أمّ القرآن وهى السبعُ المثانى[1] » وسأله اليهود عن قول الله تعالى (ولقد آتينا موسى تِسعَ آياتٍ بينات) ففسّرها[2] لهم . وحديث موسى مع الخضر ثابتٌ صحيح[3] . وفى قوله تعالى (فقال إنى سقيمٌ) قال « لم يَكذب إبراهيمُ فى شىء قطُّ إلا فى ثلاث : قوله إنى سقيمٌ » الحديث[4] ! وقال « إنكم محشورُون الى الله غُرْلاً[5] — ثم قرأ : (كما بدأْنا أولَ خَلْقٍ نعيدُه) الآية » وفى قوله (إنَّ زَلزلةَ الساعةِ شىءٌ عظيمٌ) قال : « ذلك يومٌ يقولُ اللهُ لآدم : ابعثْ بعثَ النار » الحديث[6] ! وقال : « إنما سمى البيت العتيق لأنه لم يَظْهر عليه جَبّار[7] » وأمثلة هذا الضرب كثيرة

(والثانى) أن لا يقع موقعَ التفسير ، ولا فيه معنى تكليف اعتقادى أوعملى فلا يلزم أن يكون له أصل فى القرآن ، لأنه أمر زائد على مواقع التكليف ، وإنما

---

(١) أخرجه الترمذى وصححه

(٢) فى حديث صفوان بن عسال . أخرجه الترمذى والنسائى

(٣) رواه البخارى بطوله

(٤) تقدم (ج ٣ — ص ٢٦٤)

(٥) أخرجه الشيخان والنسائى والترمذى

(٦) قال الألوسى فى تفسيره : أخرج أحمد وسعيد بن منصور وعبد بن حميد والنسائى والترمذى والحاكم وصححاه عن عمران بن حصين قال لما نزلت (يأيها الناس — إلى قوله ولكن عذاب الله شديد) كان صلى الله عليه وسلم فى سفر ، وذلك فى غزوة بنى المصطلق ، فقال : (أتدرون أى يوم ذلك ؟) قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم . قال : (ذلك يوم يقول الله تعالى لآدم عليه السلام ابعث بعث النار الخ) ثم قال : وحديث البعث مذكور فى الصحيحين وغيرهما لكن بلفظ آخر ، وفيه كالمذكور ما يؤيد كون هذه الزلزلة فى يوم القيامة

(٧) قال الألوسى فى تفسير قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) : أخرج البخارى فى تاريخه ، والترمذى وحسنه ، والحاكم وصححه وابن جرير والطبرانى وغيرهم ، عن ابن الزبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنما سمى الله البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبابرة فلم يظهر عليه جبار قط) اه

أنزل القرآن لذلك (١) . فالسنة إذا خرجت عن ذلك فلاحرج . وقد جاء من ذلك نمط صالح فى الصحيح كحديث (٢) أبرص وأقرع وأعمى وحديث جريج العابد ، ووفاة موسى ، وجمل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم قبلنا ، مما لا ينبنى عليه عمل ، ولكن فى ذلك من الاعتبار نحو مما فى القصص القرآنى ، وهو نمط ربما رجع الى الترغيب والترهيب ، فهو خادم للأمر والنهى ، ومعدود فى المكملات لضرورة التشريع ، فلم يخرج بالكلية عن القسم الأول (٣) والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

السنة ثلاثة أنواع كما تقدم : قول ، وفعل (٤) ، وإقرار بعد العلم والقدرة على الإنكار لو كان منكراً

فأما القول فلا إشكال فيه ولا تفصيل

وأما الفعل فيدخل تحته الكف عن الفعل ؛ لأنه فعل عند جماعة . وعند كثير من الأصوليين أن الكف غير فعل . وعلى الجملة فلابد من الكلام على كل واحد منهما (٥)

فالفعل منه صلى الله عليه وسلم دليل على مطلق الإذن فيه ، مالم يدل دليل على

---

(١) أى أن هذا هو المقصود الأول من الكتاب ، كما سبق بيانه فى المسألة السابعة من الطرف الثانى

(٢) فى البخارى من هذا النوع طائفة صالحة ، تجدها فى كتاب التفسير منه وكتاب بدء الخلق وكتاب أحاديث الأنبياء

(٣) وهو ما كان مبينا للكتاب لأنه خادم لمقصود الكتاب

(٤) مما فرق به بين القول والفعل أن الفعل لايعارض فعلا آخر ، فلا ينسخه ولا يخصصه ، لأنه لاعموم للأفعال ، فلا يعقل التعارض بينها ، وإنما يعقل بين الفعل والقول ، كما يعقل بين الأقوال

(٥) أى الفعل والكف

غيره [1]، من قول أو قرينة حال أو غيرها . والكلام هنا مذكور [2] فى الاصول ولكن الذى يخص هذا الموضع أن الفعل منه أبلغ فى باب التأسى والامتثال من القول المجرد . وهذا المعنى وان كان محتاجاً الى بيان فقد ذكر ذلك فى فصل البيان والاجمال وكتاب الاجتهاد من هذا الكتاب . والحمد لله . وأيضا فانه وإن دل الدليل أو القرينة على خلاف مطلق الاذن فلا يخرج عن أنواعه . فمطلق الإذن يشمل الواجب والمندوب والمباح . ففعله عليه الصلاة والسلام لا يخرج عن ذلك ، فهو إما واجب أو مندوب أو مباح ، وسواء علينا أكان ذلك فى حال أم كان مطلقا . فالمطلق كسائر المفعولات [3] له . والذى فى حال كتقريره للزانى إذ أقر عنده ، فبالغ فى الاحتياط عليه حتى صرح له بلفظ الوطء الصريح ، ومثله فى غير هذا المحل منهى عنه ، فانما جاز للمحل الضرورة ؛ فيتقدر بقدرها ؛ بدليل النهى عن التفحش مطلقا . والقول هنا فعل [4]؛ لانه معنى تكليفى لا تعريفى . فالتعريفى هو المعدود فى الاقوال ، وهو الذى يؤتى به أمراً أو نهياً أو إخباراً بحكم شرعى ، والتكليفى هو الذى لا يعرِّف بالحكم بنفسه من حيث هو قول، كما أن الفعل كذلك.

وأما الترك [5] فمحله فى الاصل غير المأذون فيه ، وهو المكروه والممنوع . فتركه

---

(١) أى على غير الاطلاق ، بأن دل على تعيين نوع الاذن من وجوب أو ندب أو إباحة ، كما يشير إليه بعد

(٢) واختلفوا فيه على أربعة أقوال . والآمدى اختار أنه إن لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الثلاثة ، وإن ظهر فهو دليل على المشترك بين الواجب والمندوب. وابن الحاجب قال : إن ظهر قصد القربة فالمختار أنه للندب، وإلا فللاباحة

(٣) أى غير الطبيعية الجبلية ، فانه لا نزاع فى كونها للاباحة لا غير

(٤) أى فالفعل فى هذا المقام أعم مما تعورف عليه فى مقابلة القول بالفعل ، فلذا عد تقريره للزانى فعلا

(٥) أى المعبر عنه بالكف سابقا ، وإن كان بينهما اختلاف فى المعنى عندهم

عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل . وهو إما مطلقا وإما فى حال . فالمتروك مطلقا ظاهر . والمتروك فى حال كتركه الشهادة[١] لمن نَحَلَ بعض ولده دون بعض ، فانه قال : « أَكُلَّ وَلَدِكَ نَحَلْتَهُ مثل هذا ؟ قال : لا . قال : فأشهد غيرى ؛ فإنى لا أشهدُ على جَوْرٍ »[٢] وهذا ظاهر[٣]

وقد يقع الترك لوجوه غير ما تقدم :

«منها» الكراهية طبعاً ؛ كما قال فى الضب وقد امتنع من أكله « إنّه لم يكن بارضِ قومى ، فاجدُنى أعافُه »[٤] فهذا ترك للمباح بحكم الجبلّة ، ولا حرج فيه . «ومنها» الترك لحق الغير ؛ كما فى تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة ،[٥] وهو ترك مباح لمعارضة حق الغير . «ومنها» الترك خوف الافتراض ؛ لانه كان يترك العمل

---

(١) أى تحملها . لأن تحمل الشهادة فيما ليس بمباح مكروه . وليس المراد أداء الشهادة ، لأن كتمان الشهادة لايجوز مطلقا . وفى رواية أخرجها فى التيسير عن الستة قال : لا . (رجعه) وعليها يكون قد أبطل الهبة رأسا فترك الشهادة لعدم وجود محلها أما على رواية (أشهد غيرى) فأن محل الشهادة موجود ، ولكنه مرجوح ومكروه ، فلم يشهد عليه ، مع بقائه نافذا فيكون مما نحن فيه . وبعد فانما صح له التمثيل بهذا للمتروك فى حال لأنه أخذ الشهادة مطلقة . لكنه لو أخذ نوعا منها وهو الشهادة على نحلة بعض الأولاد دون بعض لكان من قبيل المتروك مطلقا

(٢) رواه الشيخان وفى اللفظ بعض اختلاف

(٣) أى إن تطبيق قاعدة الترك على غير المأذون فيه سواء أكان من المتروك مطلقا الذى لايحتاج إلى جلب أمثلة له أم من المتروك فى حال كمثال النحلة ــ ظاهر، لأن الأصل فيما تركه أنه غير مأذون فيه ــ إلا أن هناك أموراً وقع تركها مع كونها مأذونا فيها ، وهى فى ظاهرها تخرج عن هذه القاعدة ، فذكر هذه الأمور التى تركها صلى الله عليه وسلم وهى مأذون فيها وذكر أسباب الترك . ثم عاد فحللها ورجعها إلى القاعدة وبين أنها لتلك الأغراض صارت غير مأذون فيها ، سوى أولها فليس فيه ترك أصلا

(٤) أخرجه الستة إلا الترمذى ، عن ابن عباس (تيسير)

(٥) روى فى التيسير عن الخمسة أنه صلى الله عليه وسلم أتى بقدر فيه خضرات

وهو يحب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، كما ترك القيام في المسجد في رمضان ،[١] وقال: « لولا أن أشقّ[٢] على أمتى لأمرتهم بالسواك»[٣]، وقال لما أعتم بالعشاء حتى رقد النساء والصبيان : « لولا أن أشقّ[٤] على أمتى لأمرتهم بالصلاة هذه الساعة » . [٥] ومنها الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن ما لا حرج فيه بالجزء منهيّ عنه بالكل ، كاعراضه عن سماع غناء الجاريتين في بيته[٦] وفي الحديث : « لستُ من دَدٍ ولا دَدٌ مِنى [٧] » والددُ اللهو وان كان مما لا حرج فيه . فليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه . وقد مر الكلام فيه في كتاب الأحكام . «ومنها» ترك المباح الصرف الى ماهو الافضل ؛ فان القسمَ لم يكن لازماً

من بقول ، فوجد لها ريحا ، فسأل عنها ، فأخبر بما فيها من البقول ، فأشار اليهم أن يقدموها الى بعض أصحابه ، فلما رآه أكلها قال له (كل فانى أناجي من لا تناجى) وهذا أوضح فى التمثيل للمسألة السابعة من مثال العسل الآتى له

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٧)

(٢) و (٤) جعل هذين مما تركه خشية الافتراض فيه نظر ، لأنه لم يصرح فيه إلا بمجرد خوف المشقة إذا أمرهم به ، ولو بتأكد الطلب على جهة الفضيلة. ولا يلزم أن تكون المشقة متوقفة على الطلب المحتم . نعم فسر بعضهم قوله (لأمرتهم) فقال أى أمر إيجاب ، فهو جار على مقتضى هذا التفسير

(٣) بقيته (عند كل صلاة) رواه فى الجامع الصغير عن مالك وأحمد والشيخين والترمذى والنسائى وابن ماجه عن أبى هريرة وأحمد والنسائى وأبى داود عن زيد ابن خالد . قال المناوى قال ابن منده : أجمعوا على صحته . وقال النووى: غلط بعض الأئمة الكبار فزعم أن البخارى لم يخرجه ، وأخطأ. قال المصنف: وهو أى الحديث متواتر

(٥) أخرجه الشيخان والنسائى . ولفظه كما فى التيسير عن ابن عباس قال : أعتم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعشاء ، فخرج عمر فقال : الصلاة يا رسول الله ، رقد النساء والصبيان فخرج ورأسه يقطر يقول (لولا أن أشق الخ)

(٦) عند عائشة وكانتا تغنيان غناء بعاث ، فاضطجع على الفراش وحول وجهه حديث الشيخين

(٧) تمامه (ولست من الباطل ولا الباطل منى) أخرجه ابن عساكر عن أنس

لأزواجه فى حقه ، وهو معنى قوله تعالى :(تُرجى مَن تشاء مِنهنَّ وتؤوِى اليك مَن تشاء) الآية ! عند جماعة من[1] المفسرين ، ومع ذلك فتَرَكَ ما أُبيح له إلى القسم الذى هو أخلقُ بمكارم أخلاقه . وترك الانتصار ممن قال[2] له : اعدِلْ فانّ هذه قسمةٌ ما أريد بها وجهُ الله . ونهى مَن أراد قتله . وترك قتل المرأة التى سمت له الشاة .[3] ولم يعاقب عروةَ بن الحرث إذ أراد الفتك به وقال : مَن يمنعُك مِنى ؟ الحديث[4] ! «ومنها» الترك للمطاوب خوفا من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب ؛ كما جاء فى الحديث عن عائشة «لولا أن قومَكِ حديثٌ عَهدُهم بالجاهلية فأخافُ أن تنكر قلوبهم أن أدخِلَ الجدرَ فى البيت وأن ألصق بابه بالأرض»[5]. وفى رواية : «لأسستُ البيتَ على قواعد إبراهيم»[6]. ومنع من قتل أهل النفاق. وقال : « لا يتحدَّثُ الناسُ أن محمداً يقتُل أصحابَه »[7]

وكل هذه الوجوه قد ترجع الى الاصل المتقدم[8]:

---

(١) وحمله بعضهم على الطلاق والامساك أعنى تطلق من تشاء منهن وتمسك من تشاء . وحمله بعضهم على الأمرين جميعا

(٢) هو ذو الخويصره . وكان من المنافقين ، قتل فى الخوارج يوم النهروان على يد على كرم الله وجهه . والحديث أخرجه الشيخان

(٣) رواه الشيخان عن أنس . وفيه (فقالوا : أنقتلها ؟ فقال : لا .) ورواه أبو داود والبيهقى عن جابر وفيه (ولم يعاقبها) . وفى رواية للبيهقى عن أبى هريرة أنه أمر بقتلها . و يجمع بين الروايات بأنه عفا عنها لحق نفسه ، فلما مات من أكلها بشر بن البراء وهو ابن معرور أمر النبى صلى الله عليه وسلم بقتلها قصاصا

(٤) رواه مسلم

(٥) رواه فى التيسير عن الستة إلا أباداود

(٦) أقرب الروايات الى هذه رواية البخارى (لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس ابراهيم) وفى هذا المعنى روايات كثيرة فى البخارى ومسلم

(٧) رواه مسلم

(٨) وهو أن الترك محله غير المأذون فيه . والمؤلف فى رده هذه الأمور إلى القاعدة تارة يلاحظ الفعل فيجعله منهيا عنه ، وتارة يلاحظ الترك فيجعله مطلوبا . وهما متلازمان وإنما هو التنويع فى التعبير

أما الاول فلم يكن فى الحقيقة من هذا النمط ؛ لأنه ليس بترك باطلاق [1] . كيف وقد أكل على مائدته عليه الصلاة والسلام ؟

وأما الثانى فقد صار فى حقه التناول ممنوعا أو مكروها لحق [2] ذلك الغير . هذا فى غير مقاربة المساجد ؛ وأما مع مقاربتها والدخول فيها فهو عام [3] فيه وفى الامة ، فلذلك نهى آكلها عن مقاربة المسجد ، وهو راجع الى النهى عن أكلها لمن أراد مقاربته

وأما الثالث فهو من الرفق المندوب اليه ، فالترك هنالك مطلوب . وهو راجع الى أصل الذرائع إذا كان تركا لما هو مطلوب خوفا مما هو أشد منه . فاذا رجع الى النهى عن المأذون فيه خوفا من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوبا

وأما الرابع فقد تبين [4] فيه رجوعه الى المنهى عنه

وأما الخامس فوجه النهى المتوجه على الفعل حتى حصل الترك أن الرفيع المنصب مطالَبٌ بما يقتضى منصبهُ ، بحيث يعد خلافه منهياً عنه وغير لائق به ، وان لم يكن كذلك فى حقيقة الأمر ؛ حسبما جرت به العبارة عندهم فى قولهم : « حسناتُ الأبرار سيئاتُ المقرَّبين » إنما يريدون فى اعتبارهم ، لا فى حقيقة الخطاب الشرعى . ولقد روى أنه عليه الصلاة والسلام كان بعد القسم على الزوجات وإقامة العدل على ما يليق به يعتذر الى ربه ويقول : اللَّهمّ هذا عملى فيما أملكُ ، فلا تؤاخذْنى بما تَملِكُ ولا أملِكُ [5] » يريد بذلك ميل القلب الى

(١) أى لا يعد تركا رأسا ، لأن إقراره كفعله سواء ، وقد أقر أكله على مائدته . وأيضا فهو جبلى لايدخل فى الباب رأسا كما تقدمت الأشارة إليه

(٢) أى وهو أمر مستمر ومطلق لايخص حالا دون حال

(٣) كما ورد فى الحديث (من أكل ثوماً أو بصلا فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٤) أى فى مبحث المباح ، وأن مالا حرج فيه بالجزء منهى عنه بالكل . فلذلك قال (تبين رجوعه) ولم يقل إنه منهى عنه

(٥) أخرجه فى التيسير عن أصحاب السنن عن عائشة قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم ويقول (اللهم هذا عملى الخ)

بعض الزوجات دون بعض ، فانه أمر لايملك ، كسائر الأمور القلبية التى لا كسب للانسان فيها أنفسها

والذى يوضح هذا الموضع — وأن المناصب تقتضى فى الاعتبار الكمالى العَتْبَ على مادون اللائق بها — قصةُ [١] نوح وإبراهيم عليهما السلام فى حديث الشفاعة ، وفى اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها ، بخطيئته وهى دعوه على قومه ، ودعاؤه على قومه انما كان بعد يأسه من أيمانهم ، قالوا [٢] وبعد قول الله له (لن يُؤْمِنَ مِن قومِك إلاَّ مَن قد آمَنَ) وهذا يقضى بأنه دعاء مباح ، الا أنه استقصر نفسه لرفيع شأنه أن يصدر من مثله مثل هذا ؛ اذ كان الأولى الإمساك عنه . وكذلك ابراهيم اعتذر بخطيئته ، وهى الثلاث المحكيات فى الحديث بقوله « لم يكذِبْ إبراهيمُ إلاَّ ثلاثَ كذَباتٍ [٣] » فعدها كذبات وإن كانت تعريضا ، اعتبارا بما ذكر

والبرهان على صحة هذا التقرير ماتقدم فى دليل الكتاب أن كل قضية لم تردّ أو لم تبطِلْ أو لم ينبِّه على ما فيها فهى صحيحةٌ صادقة . فاذا عرضنا مسألتنا على تلك القاعدة وجدنا الله تعالى حكى عن نوح دعاءه على قومه ، فقال (وقال نُوحٌ ربِّ لا تذَرْ على الأرضِ منَ الكافرينَ ديَّارًا) ولم يذكر قبله ولابعده مايدل على عتب ولالوم ، ولا خروج عن مقتضى الأمر والنهى ، بل حكى أنه قال : (إنَّكَ إنْ تذرْهُم يُضلُّوا عبادَك) الآية ! ومعلوم أنه عليه السلام لم يقل ذلك

(١) فى رواية الشيخين والترمذى عن أبى هريرة وقوله (وفى اعتذار نوح الخ) بيان لمجمل القصتين

(٢) كأنه يحتاج عنده الى تثبت وسيأتى له أن قوله (إنك إن تذرهم يضلوا عبادك) إنما كان بوحى وأنه هو معنى قوله تعالى (وأوحى إلى نوح الخ) أى يستلزمه . إلا أن كل هذا وان أفاد أن دعاءه اقترن بما هو فى معنى (لن يؤمن من قومك الخ) فهو لايعتبر أنه مادعا إلا بعد مانزل عليه ذلك صريحا . بل هذا القدر محتاج للاثبات .

(٣) تقدم (ج ٣ — ص ٢٦٤)

إلا بوحى من الله ، لانه غيب ، وهو معنى قوله تعالى : (وأوحِيَ الى نُوحٍ أنّه لن يُؤمِنَ مِنْ قومِكَ إلاَّ مَنْ قدآمَنَ) . وكذلك قال تعالى فى ابراهيم :(فنظر نَظْرةً فى النُّجُوم فقال إنى سقِيمٌ) ولم يذكر قبل ذلك ولابعده مايشير الى لوم ولا عتب ، ولا مخالفة أمر ولا نهى . ومثله قوله تعالى : (قال بل فعلَهُ كبيرُهم هذا) فلم يقع فى هذا المساق ذكرٌ لمخالفة ولا إشارةٌ الى عتب ؛ بل جاء فى الآية الأولى : (إذ جاء ربهُّ بقلبٍ سَليم) وهو غاية فى المدح بالموافقة . وهكذا سائر المساق الى آخر القصة . وفى الآية الأخرى قال : (ولقد آتينا إبراهيمَ رُشدَه من قَبْلُ وكنَّا به عالِمِينَ) الىآخرها !فتضمنت الآياتمدحه ومناضلته عن الحق من غير زيادة ، فدل على أن كل ماناضل به صحيح موافق . ومع ذلك فقد قال محمد صلى الله عليه وسلم : «لم يكذِبْ إبراهيمُ إلاّ ثلاث كذباتٍ » ؛ وإبراهيم فىالقيامة يستقصرنفسه عن رتبةالشفاعة بما يذكره[1] .وكذلك نوح.فثبت أن إثبات الخاطئة هنا ليس من قِبَلمخالفة أمرالله ، بل من جهة الاعتبار من العبد فيما تطلبه به المرتبة فكذلك قصة محمد عليه الصلاة والسلام فى مسألة القسم . وقد مددتُ فى هذا الموضع بعض النفس لشرفه ، ولولا الإطالة لبُيِّنَ من هذا القبيل فى شأن الأنبياء عليهم السلام ما ينشرح له الصدر ، وتطمئن إلى بيانه النفس ، مما يشهد له القرآن والسنة والقواعدالشرعية. والله المستعان . وفى آخر[2] فصل الأوامر والنواهىأيضا مما يتمهد به هذا الأصل . وقد حصل من المجموع أن الترك هنا[3] راجع إلىما يقتضيه النهى ، لكن النهى الاعتبارى

---

(١) وهو قوله (إنى كنت كذبت الخ) وكذلك نوح إذ يقول (إنى كانت لى دعوة دعوت بها على قومى)

(٢) فى المسألة الثامنة عشرة : وفيها أنه إذا رجع الأمر إلى الأصل والنهى إلى المآل يكون من باب سد الذرائع . وقوله (هذا الأصل) أى وهو أن الترك محله فى الأصل غير المأذون فيه . وتمهيده للوجه الثالث منه ظاهر ، ولو ذكر هذا هناك لكان أوضح

(٣) أى فى الوجه الخامس

وأما السادس فظاهر أنه راجع إلى الترك الذى يقتضيه النهى ، لانه من باب تعارض مفسدتين ، إذ يطلب الذهاب الى الراجح ، و ينهى عن العمل بالمرجوح . والترك هنا هو الراجح فعمل عليه

فصل

وأما الاقرار فحمله على أن لاحرج فى الفعل الذى رآه عليه السلام فأقرّه ، أو سمع به فاقره . وهذا المعنى مبسوط فى[1] الأصول . ولكن الذى يخص الموضع هنا أن مالا حرج فيه جنس لأنواع : الواجب ، والمندوب ، والمباح بمعنى المأذون فيه وبمعنى أن لاحرج فيه . وأما المكروه فغير داخل تحته على ماهو المقصود ، لأن سكوته عليه يؤذن إطلاقُه بمساواة[2] الفعل للترك ، والمكروهُ لا يصح فيه ذلك .

(١) وحاصله أنه إذا علم بفعل وإن لم يره فسكت قادرا على إنكاره فان كان معتقد كافر يعلم إنكاره له صلى الله عليه وسلم فلا أثر لسكوته ، لأنه يعلم أنه لاينتفع بالانكار فى الحال . وإن لم يكن معتقد كافر فان سبق تحريمه بعام يكون الفعل الذى أقره نسخا للتحريم أو تخصيصاً له به ، على الخلاف بين الحنفية والشافعية فى ذلك ، وإلا بأن لم يسبق التحريم فدليل الجواز ، حتى لايكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو غير واقع فى الشريعة . فاذا استبشر بالفعل فأولى أن يدل على الجواز إلا أن يدل دليل على أن هـذا الاستبشار لأمر آخر اقترن بالفعل لالنفس الفعل ، فعند ذلك يختلف القول فى اعتبار سكوته واستبشاره تقريرا لأصل المسألة وأحقيتها أو يجعل السكوت والاستبشار غير إقرار ولا موجب لأحقية أصل المسألة ، كما فى مسألة المدلجى لما دخل على النبى صلى الله عليه وسلم . فاذا أسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رءوسهما وقد بدت أقدامهما فقال (إن هذه الأقدام بعضها من بعض) وكان أسامة مثل الليل ، وزيد مثل القطن . فأثبت الشافعى صحة النسب بالقيافة ومنعها الحنفية . ولكل منهما حجته ورده على الآخر . وإنما نقلنا هذه النبذة لتساعد على فهم المقام

(٢) أى على الأقل ، حتى يدخل الواجب والمندوب . ثم يقال : وهل هذه العبارة تسع دخول المباح بمعنى مالا حرج فيه على تفسيره له سابقا ؟

لان الفعل المكروه منهيٌّ عنه ، واذا كان كذلك لم يصح السكوت عنه . ولأن الاقرار محل تشريع عند العلماء ، فلا يفهم منه المكروه بحكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة [1] تقترن به . فاذا لم يكن ثمّ قرينةٌ ولاتعريفٌ [2] أوْهَم ماهوأقرب إلى الفهم ، وهو الاذن أو أن لا حرج باطلاق ، والمكروه ليس كذلك

لايقال : فيلزم مثله فى الواجب والمندوب ؛ إذ لا يفهم بحكم الاقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لاحرج ، وليسا كذلك ، لأن الواجب منهى عن تركه ومأمور بفعله ، والمندوب مأمور بفعله . وجميع ذلك زائد [3] على مطلق رفع الحرج ، فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار ، وقد زعمتَ أنه [4] داخل . هذا خلف

لأنا نقول: بل هما داخلان ، لأن عدم الحرج مع فعل الواجب لازم ، للموافقة بينهما ، لأن الواجب والمندوب إنما يعتبران فى الاقتضاء قصداً من جهة الفعل ، ومن هذه الجهة صارا لا حرج فيهما ؛ بخلاف المكروه فإنه إنما يعتبر فى الاقتضاء من جهة الترك ، لا من جهة الفعل ،و « أن لاحرج » [5] راجع الى الفعل ، فلا يتوافقان . و إلا فكيف يتوافقان والنهى يصادم عدم الحرج فى الفعل ؟

فإن قيل من مسائل كتاب الأحكام أن المكروه معفوٌّ عنه من جهة الفعل ومعنى كونه معفوا عنه هو معنى عدم الحرج فيه . وأنت تثبت هنا الحرج بهذا الكلام

قيل : كلا ، بل المراد هنا غير المراد هنالك ، لأن الكلام هنالك فيما بعد

---

(١) أى زيادة من شأنها أن تصرف السكوت إلى غير معنى الاقرار

(٢) أى ولا قول يفيد غير الاذن

(٣) أى ينافى مطلق رفع الحرج . يرشدك إلى ذلك قوله (للموافقة بينهما) المقتضى أن أصل الاعتراض بالتنافى بين عدم الحرج وبين مفهوم الواجب والمندوب

(٤) الأنسب (أنهما داخلان)

(٥) أى الذى يدل عليه الاقرار ، إنما هو فى الفعل . وهذا موجود فى الواجب والمندوب لافى المكروه

الوقوع لا فيما قبله . ولا شك أن فاعل المكروه مصادم للنهى بحتا كما هومصادم فى الفعل المحرم ، ولكن خفة شأن المكروه وقلة مفسدته صيرته بعدماوقع فى حكم مالاحرج فيه ، استدراكاً له من رفق الشارع بالمكلف ، ومما يتقدمه من فعل الطاعات ، تشبيها له بالصغيرة التى يكفرها كثير من الطاعات ، كالطهارات والصلوات والجمعات ورمضان، واجتناب الكبائر ، وسائر ماثبت من ذلك فى الشريعة، والصغيرة أعظم من المكروه ، فالمكروه أولى بهذا الحكم ، فضلا من الله ونعمة. وأما ماذكر هنا من مصادمة النهى لرفع الحرج فنظرٌ إلى ماقبل الوقوع ، ولا مرية فى أن الأمر كذلك ، فلا يمكن — والحال هذه — أن يدخل المكروه تحت مالاحرج فيه . وأمثلة هذا القسم كثيرة ، كقيافة [١] المدلجى فى أسامة وأبيه زيد، وأكل الضب [٢] على مائدته عليه الصلاة والسلام . وعن عبد الله بن مغفل قال : [٣] أصبتُ جِراباً مِن شَحْمٍ يومَ خيبر ، قال فالتزمتُه فقلت لا أُعطي اليومَ أحداً مِن هذا شيئا ، قال فالتفتُّ فاذا رسولُ اللهصلى اللهعليه وسلم متبسماً . وقد استدلّ بعض العلماء على طهارة دم النبى عليه الصلاة والسلام ، بترك الإنكار على من شرب دمَ حِجامتِه [٤]

﴿المسألة السابعة﴾

القول منه صلى الله عليه وسلم إذا قارنه الفعل فذلك أبلغ ما يكون فى التأسى بالنسبة الى المكلفين ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع على أزكى [٥] ما يمكن.

---

(١) أخرجه الستة

(٢) تقدم قريبا

(٣) رواه مسلم

(٤) روى الحاكم والبزار والبيهقى والبغوى والطبرانى والدار قطنى وغيرهم أنه عبد الله بن الزبير شرب دم حجامة النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبى صلى الله عليه وسلم (ويل لك من الناس وويل لهم منك) اهـ من شرح منلاعلى على الشفا

(٥) أى أ دله فى شرع التكاليف وإنشائها ففعله فى أعلى طبقات التشريع للأحكام أى فاذا انضم إلى القول كان ذلك أعلى مراتب الصحة فى الاقتداء .

فى وضع التكاليف ، فالاقتداء به فى ذلك العمل فى أعلى مراتب الصحة

بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل ، فانه وإن كان القول يقتضى الصحة فذلك لا يدل [١] على أفضلية ولا مفضولية

ومثاله ماروى [٢] أن النبى صلى الله عليه وسلم قيل له : أأكذبُ لامرأتى ؟ قال : « لا خيرَ فى الكذب » قال : أفاعدُها وأقولُ لها ؟ قال : « لاجُناحَ عليك » ثم إنه لم يفعل مثلَ ما أجازه ، بل لما وعد عزم على أن لا يفعل، وذلك حين شرب [٣] عند بعض أزواجه عسلا ، فقال له بعض أزواجه : إنى أجدُ منكَ ريحَ مَغافِير — كأنه مما يتأذى من ريحه — فحلف أن لا يشربه ، أو حرّمه على نفسه — ويرجع [٤] الى الأول — فقال الله له : (يا أيُّها النبيُّ لِمَ تُحرِّمُ ما أحلَّ اللهُ لكَ) وكان قادرا على أن يعد ويقول ، ولكنه عزم بيمين علقها على نفسه ، أو تحريم عقده ، حتى رده الله الى تحلة الأيمان . وأيضا فلما قال للرجل

---

(١) كيف هذا ؟ وسيأتى له فى التعقيب على الأمثلة يقول (وذلك يدل على مرجوحيته) أى أن مخالفة فعله لقوله يدل على مرجوحية مضمون القول ؟ فان قيل إن ذلك بالنظر للقول وحده بدون نظر إلى أن تركه قصدا . قيل إن القول إذا كان بصيغة الأمر ففيه أقوال فى كونه مشتركا أو للوجوب والندب كما سبق له فلا يتأتى إطلاق القول بعدم الدلالة على راجحية ومرجوحية

(٢) أخرجه مالك كما فى التيسير

(٣) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا الترمذى

(٤) فقد قارن فعله — وهو الكف عن شربه — قوله إنه لن يشربه ثم التمثيل به إنما يظهر لو أنه كف عنه وفاء بوعده للزوجة فيما لايلزم الوفاء به بل لمجرد إرضائها ، ولكنه قرن الوعد بالحلف والتحريم ، فليس له قبل نزول آية التحليل أن يخالف . فجعل المثال مما نحن فيه ليس واضحا . وتقدم لنا أن التمثيل لهذا الموضع بقدر البقول الذى امتنع عن التناول منها مع أمره بتقريبها لبعض من حضر من أصحابه أوضح من هذا المثال

الواهب لابنه : «أشهد غيرى» [١] كان ظاهراً فى الإجازة ، ولما امتنع [٢] هو من الشهادة دل على مرجوحية مقتضى القول . وأمر [٣] عليه الصلاة والسلام حسان وغيره بإنشاد الشعر ، وأذن [٤] لهم فيه ، ومع ذلك فقد مُنِعه [٥] عليه الصلاة والسلام ولم يُعلَّمه ، وذلك يدل على مرجوحيته ، ولقوله : (وما ينبغى له) . وقال لحسان: [٦] «اهجهم وجبريل مَعَك» فهذا إذن فى الهجاء ، ولم يذم عليه الصلاة والسلام أحدا بعيب فيه ، خلاف عيب الدين ، ولاهجا أحداً بمنثور ، كما لم يتأت له المنظوم أيضا ، ومن أوصافه عليه الصلاة والسلام أنه لم يكن عيابا ولا فحّاشا . وأذن لأقوام فى أن يقولوا [٧] لمنافع كانت

---

(١) تقدم (ج ٤ — ص ٦٠)

(٢) وأيضا قوله (لا أشهد على جور) بل هذا محتاج إلى تأويل فى الجور بالتغليظ على الرجل بتسميته جورا حتى يبقى الأصل جائزا

(٣) كان يضع لحسان منبرا فى المسجد يقوم عليه يناضح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان يقول (إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما ناضح عن رسول الله) أخرجه البخارى وأبو داود والترمذى

(٤) فقد دخل مكة فى عمرة القضاء وابن رواحة ينشد بين يديه :

خلوا بنى الكفار عن سبيله   اليوم نضربكم على تنزيله

البيتين

فلما أنكر عمر على ابن رواحة وقال له : بين يدى رسول الله وفى حرم الله تقول الشعر ؟ قال له (خل عنه ياعمر ، فلهى أسرع فيهم من نضح النبل) أخرجه الترمذى وصححه النسائى

(٥) قد يقال حيث لم يكن فى قدرته الشعر ولم يكن تركه اختيارا فلا يكون مما نحن فيه إلا أن يقال إن هذا يكون أبلغ فى الدلالة على مرجوحيته ، ويقويه قوله تعالى (وما ينبغى له)

(٦) يوم قريظة ، حيث قال له (اهج المشركين فان جبريل معك) أخرجه الشيخان

(٧) يكذبوا الكذب المباح المستثنى فى الأحاديث كحديث الخمسة إلا النسائى (ليس بالكذاب الذى يصلح بين اثنين فيقول خيرا أو ينمى خيراً) وحديث الترمذى الذى استثنى فيه الكذب على المرأة وفى الحرب وفى إصلاح ذات البين من حرمة الكذب

لهم في القول ، أو نضال [١] عن الاسلام ، ولم يفعل هو شيئاً من ذلك . وإنما كان منه التورية ، كقوله : « نحنُ من ماء [٢] » وفي التوجه الى الغزو فكان إذا أراد غزوةً ورّى [٣] بغيرها ، فاذا كان كذلك فالاقتداء بالقول [٤] الذي مفهومه الإذن إذا تركه قصداً مما لاحرج فيه ، وإن تركه اقتداءً بالنبي عليه الصلاة والسلام أحسن لمن قدر على ذلك . فمن أتى شيئاً من ذلك فالتوسعة على وفق القول مبذولة ، وباب التيسير مفتوح . والحمد لله .

﴿ المسألة الثامنة ﴾

الاقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح في التأسى لاشوب فيه ، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسى ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام

---

(١) كما في قصة نعيم بن مسعود الذي قال له عليه الصلاة والسلام (خذل عنا إن استطعت) فقال لقريش وغطفان وقريظة ماقال حتى أوقع الفرقة بينهم وتخاذلوا في واقعة الأحزاب

(٢) لقي النبي صلى الله عليه وسلم طائفة من المشركين وهو في نفر من أصحابه فقال المشركون : ممن أنتم ؟ فقال لهم (نحن من ماء) فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا : أحياء اليمن كثير ، فلعلهم منهم . والمعنى الآخر أنهم مخلوقون من ماء

(٣) إلا في غزوة تبوك ، كما ورد في حديث كعب بن مالك عن تخلفه عنها وقد أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٤) يريد أن يحمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقا بقوله (بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل) أي ففعل ما أذن فيه الرسول قولا ولكنه تركه قصدا يعد مما لاحرج فيه . وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك . وقوله (تركه قصدا) مفهومه أنه إذا كان تركه صلى الله عليه وسلم له اتفاقا ومصادفة ، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب ، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه . وتقدم الكلام عن الاشكال في الشعر والجواب عنه

واقع موقع الصواب ، فاذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل فهو كمجرد [١] الاقتداء بالفعل ، فالإقرار دليل زائد مثبت

بخلاف ما إذا لم يوافقه، فإن الاقرار وان اقتضى الصحة فالترك كالمعارض . وإن لم تتحقق فيه المعارضة فقد رمى فيه شوب التوقف، لتوقفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل. ومثاله إعراضه عن سماع اللهو وإن كان مباحاً ، وبعده [٢] عن التلهى به وإن لم يحرج فى استعماله . وقد كانوا [٣] يتحدثون بأشياء من أمور الجاهلية بحضرته وربما تبسم عند ذلك ، ولم يكن يذكر هو من ذلك إلا ما دعت اليه حاجة أو ما لابدّ منه ، ولما جاءته المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيضة قال لها : « خذى فِرْصةً مُمَسَّكة فتطهرى بها [٤] » فقالت : وكيف أتطهر بها ؟ فأعاد عليها واستحيى حتى غطّى وجهه [٥] ففهمت عائشة ما أراد ، ففهّمتها بما هو أصرح وأشرح ، فأقر عائشة على الشرح الأبلغ ، وسكت هو عنه حياء . فمثل هذا مراعى إذا لم يتعين بيان ذلك ، فإنه [٦] من باب الجائز ، أما اذا تعين فلا يمكن إلا الإفهام كيف.

---

(١) لايصح أن يكون الاقتداء به صلى الله عليه وسلم فى مجموع فعله وإقراره كمجرد الاقتداء به فى الفعل ، لأن كلامنهما دليل مستقل ، فاجتماعهما أقوى وأقطع للاحتمالات ، ألا ترى أن الفعل وحده لازال يحتمل الخصوصية مثلا . وأيضا فانه لايتفق مع قوله (ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسى) لأن الفعل وحده ليس كذلك فى العبارة ضعف ، وكأنه يريد أن يقول إن الفعل القائم من المكلف على الاقتداء بفعله صحيح ويزيد على ذلك الاقرار لأنه دليل مثبت أيضا

(٢) كما تقدم فى حديث غناء الجاريتين بغناء بعاث

(٣) عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال (جالست النبى صلى الله عليه وسلم أكثر من مائة مرة ، وكان أصحابه يتناشدون الشعر ويتذاكرون أشياء من أمور الجاهلية وهو ساكت ، وربما تبسم معهم) أخرجه فى التيسير عن الترمذى

(٤) الحديث رواه الشيخان وأبو داود والنسائى وفى اللفظ اختلاف

(٥) المعروف أنه أعرض بوجهه . فانظر أين وردت التغطية ؟

(٦) أى العمل بالفرصة من باب الجائز ، فلا يتعين فيه الافهام . أو أن نفس التفهيم لما وجد من يقوم به عنه وهو عائشة صار غير متعين عليه وعد جائزا

كان ، فإنه محل مقطع الحقوق ، والأمثلة كثيرة [١]

والحاصل أن نفس الإقرار لايدل على مطلق الجواز من غير نظر [٢] بل فيه ما يكون كذلك ، نحو الإقرار على المطلوبات [٣] والمباحات الصرفة ،ومنه مالايكون كذلك كالأمثلة

فإن قارنه قول [٤] فالأمر فيه كما تقدم [٥] فينظر الى الفعل : فيقضى بمطلق الصحة فيه مع المطابقة ، دون المخالفة

---

(١) تقدم منها تقريره لمن اعترف بالزنا ، وتصريحه باللفظ الذى يعد فى غير هذا المقام فحشا مبالغة فى الاحتياط فى الحد

(٢) أى وضم دليل آخر يعين خصوص الحكم

(٣) انظر ما وجه زيادة المطلوبات ؟ مع أن أصل الكلام فى مطلق الجواز . ولو قال بدله مطلق الاذن لشمل المطلوبات والمباح بنوعيه ، وكان موافقا لما تقرر آنفا فيما يفيده الاقرار من أنه لاحرج فيه ، ولكن لايناسب قوله (ومنه مالا يكون كذلك كالأمثلة المذكورة) التى هى من النوع الثانى من المباح أعنى مالا حرج فيه

(٤) مقابل أصل المسألة ، تكميل للصور التى يقتضيها المقام ، وهى هنا ضم القول إلى الاقرار

(٥) أى فى صورة انضمام الفعل للاقرار . وقد قرر مايقتضيه التشبيه فقال : (فينظر الى الفعل الخ) أى ينظر إلى الفعل الذى أقره الرسول هل جاء القول على وفق الاقرار له أم جاء على عكسه ؟ أقول : أما فرض مطابقة القول للاقرار فظاهر والحكم ظاهر أيضا وهو مطلق الصحة أو مطلق الاذن ، ولكن كيف يتصور مخالفة الاقرار للقول ؟ وكيف يتصور بقاؤهما دليلين مع هذه المعارضة ؟ بحيث يجوز الأخذ بأيهما بلا حرج ، قياسا على ماسبق فى مخالفة الفعل للاقرار ؟ اللهم إلا إذا كان القول المخالف للاقرار خاصا بالرسول وليس فيه تصريح بأمر ولا نهى للمكلف ولا إباحة له كما إذا فرض فى مسألة الضب انه مع الاقرار للآكل قال « لا آكل » فقط دون أن يبين أن العلة انه تعافه نفسه الشريفة

﴿ المسألة التاسعة ﴾

سنة [1] الصحابة رضى الله عنهم سنة يعمل عليها ، ويرجع اليها . ومن الدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ثناء الله عليهم من غير مَثْنَوِيَّة ، ومدحهم بالعدالة وما يرجع اليها كقوله تعالى : (كنتم خيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَت للناس) وقوله : (وكذلِكَ جعلناكم أُمَّةً وسَطًا لِتكونوا شهداءَ على الناس ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً) ففى الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم ، وذلك يقضى باستقامتهم فى كل حال ، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة ، وفى الثانية إثبات العدالة مطلقا ، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى

ولا يقال : إن هذا عام فى الأمة ، فلا يختص بالصحابة دون من بعدهم لأنا نقول « أولا » ليس كذلك ؛ بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص ،

---

(١) مفاد الدليل الأول والثانى أن المراد السنة العملية ، أى إذا عمل الصحابة عملا لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لاموافقة ولا مخالفة فانا نعد هذا كسنة للنبى صلى الله عليه وسلم ، ونقتدى بهم فيه وعلى هذا يكون قوله بعد (فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به) المراد بالقول القول التكليفى لا التعريفى ، وذلك كما إذا رأينا الصحابى فى الحج مثلا يكبر أو يلبى فى مكان مخصوص . وليس المراد القول بمعنى الرأى والاجتهاد ، وإلا فمجرد المدح بالعدالة فى الدليل الأول ، والأمر باتباع سنتهم فى الدليل الثانى ، لايفيدان ذلك فى الاجتهاد والآراء . أما الدليل الثالث الذى جعله معتمده فمفاده الأخذ بآرائهم ومذاهبهم وأنها تكون كالسنة . والظاهر أن مراد المؤلف ما هو أعم من ارائهم والاقتداء بهم فى أعمالهم ، وأنه يؤيد رأى القائلين (مذهب الصحابى حجة) تراجع المسألة بأدلة الطرفين فى إحكام الآمدى وقد أوضح ابن الجوزية هذا المقام وحرره تحريرا شافيا ، وأقام ستة وأربعين دليلا على ما قصد اليه المؤلف هنا ، وجعل محل الكلام فيما إذا قال بعضهم ولم يخالفه غيره سواء أشتهر فيما بينهم أم لم يشتهر ، وأنه إذا اشتهر ولم يخالفه احد هل يكون حجة فقط أم يعتبر إجماعا ؟ خلاف . فان لم يشتهر كان حجة فقط وهذا كله فيما ليس فيه نص من كتاب ولا سنة كما قلنا

ولا يدخل[1] معهم من بعدهم إلا بقياس و بدليل آخر . « وثانيا » على تسليم التعميم أنهم أول داخل فى شمول الخطاب ، فانهم أول من تلقى ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهم المباشرون للوحى . « وثالثا » أنهم أولى بالدخول من غيرهم إذ الأوصاف التى وُصفوا بها لم يتصف بها على الكمال إلا هم . فطابقة الوصف للاتصاف شاهد على انهم أحق من غيرهم بالمدح . وأيضا فإن مَن بعدَ الصحابة من أهل السنة عدّلوا الصحابة على الإطلاق والعموم ، فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولا محاشاة ؛ بخلاف[2] غيرهم فلم يعتبروا منهم إلا من صحت إمامته وثبتت عدالته ، وذلك مصدِّق لكونهم أحق بذلك المدح من غيرهم ،

---

(١) كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهى كيأيها الذين آمنوا ليس خطابا لمن بعدهم ، وإنما يثبت لمن بعدهم بدليل خارج من نص أو إجماع أو قياس ، خلافا للحنابلة . فقوله (وبدليل آخر) عطف على (قياس) عطف عام على خاص . وهذا الجواب ضعيف ، لأنه لايلزم فى تعديته لمن بعدهم وجود الدليل المذكور فى كل جزئية ، بل الدليل الكلى كاف ، وهو موجود . والثانى لايفيد . والثالث يحتاج الى بينة تثبت أن التابعين مثلا لم يتصفوا على الكمال بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما كان الصحابة

(٢) يفيد أنهم كانوا لاينقبون عن عدالة الصحابى فى الأخذ عنه ، بخلاف غيره ، مع أنهم لما اشترطوا العدالة قالوا : فلا يؤخذ عن مجهول الحال ، لأن الفسق مانع من القبول فلا بد من تحقق عدمه ، أى تحقق ظن عدم الفسق ، ولا يكون ذلك مع الجهالة ومقتضى هذا أنه لافرق بين الصحابى وغيره . على أن المسألة خلافية والمؤلف جار على مذهب الأكثر القائل إن الصحابة عدول لايسأل عن عدالتهم ، بل تؤخذ مسلمة بدون تنقيب ولا بحث فى رواية ولاشهادة ، لأنا إذا قبلنا تعديل بعضنا بتزكية واحدنا فكيف لاتقبل فيهم تزكية رب العالمين ، ورسوله الصادق الأمين ؟ وعليه لايعتبر الصحابى من المجهول الحال . وقيل هم كغيرهم فلا بد من التعديل . وقيل بالتفصيل بين مابعد فتنة عثمان وما قبلها ، فيحتاج الى التعديل فى الأول دون الثانى . والذى يتجه أن يبنى هذا المبحث على مبحث تعريف الصحابى فقد يقوى النظر الأول وقد يقوى الثانى

فيصح أن يطلق على الصحابة أنهم خير أمة باطلاق ، وأنهم وسط أى عدول باطلاق ، وإذا كان كذلك فقولهم معتبر ، وعملهم مقتدى به ، وهكذا سائر الآيات التى جاءت بمدحهم ؛ كقوله تعالى : (لِلفقرآء المهاجرينَ الذين أُخْرجوا مِن دِيارهم وأموالهم يبتغون فضلاً مِنَ اللهِ ورضواناً — الى قوله : والذين تَبوَّءوا الدارَ والإيمان) الآية وأشباه ذلك

(والثانى) ما جاء فى الحديث من الأمر باتباعهم ، وأن سنتهم فى طلب الاتباع كسنة النبى صلى الله عليه وسلم ، كقوله : « فعليكم بسنتى وسنةِ الخلفاء الراشدين المهْدِيِّين . تمسكُوا بها وعضُّوا عليها بالنَّواجذ » [1] وقوله : « تفترق أمتى على ثلاث وسَبعينَ فرقةً كلها فى النار إلا واحدة » قالوا ومن هم يارسول الله ؟ قال : « ما أنا عليه وأصحابى » [2] وعنه أنه قال : « أصحابى مثل المِلح ، لايصلح الطَّعام إلا به » [3] وعنه أيضا « إن اللهَ اختار أصحابى على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين ، واختار لى منهم أربعة : أبا بكر وعمر وعثمان وعليا ، فجعلهم خير أصحابى . وفى أصحابى كلهم خيرٌ » [4] ويروى فى بعض [5] الأخبار : « أصحابى كالنُّجوم بأيهم اقتدَيتم اهتدَيتم » الى غير ذلك مما فى معناه

---

(١) قطعة من الحديث الذى أخرجه أبو داود والترمذى

(٢) للحديث طرق كثيرة من رواية كثير من الصحابة بألفاظ متقاربة . وممن رواه أبو داود والترمذى وابن ماجة وأحمد وقال الترمذى إنه حسن صحيح

(٣) رواه ابن الجوزية فى أعلام الموقعين عن ابن بطة باسنادين الى عبد الرازق ، ثم بطرق أخرى تدور على الحسن عنه صلى الله وسلم منها رواية البغوى

(٤) نقله فى أعلام الموقعين عن الحميدى ببعض اختلاف عما هنا

(٥) جاء به فى هذه العبارة لما قال صاحب التحرير ان هذا الحديث لم يعرف . قال شارحه قال ابن حزم : حديث موضوع مكذوب باطل . وقال أحمد : حديث لايصح . وقال البزار لا يصح هذا الكلام عن النبى صلى الله عليه وسلم . ورأى أبى عمر بن عبد البر صحة الحديث اه وقال منلا على فى شرح الشفاء : أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر وقال هذا إسناد لاتقوم به حجة ورواه ابن عدى فى الكامل .

(والثالث) أن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قولَ أبي بكر وعمر حجة ودليلا، وبعضهم عدّ قول الخلفاء الاربعة دليلا، وبعضهم يعد قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلا . ولكل قول من هذه الأقوال متعلَّق من[1] السنة. وهذه الآراء — وإن ترجح عند العلماء خلافها — ففيها تقوية تضاف الى أمر كلى هو المعتمد في المسألة ، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة ، ويتكثرون بموافقتهم ، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين ، فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قوّوها بذكر[2] من ذهب اليها من الصحابة . وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم ، وقوة مآخذهم دون غيرهم ، وكبر شأنهم في الشريعة ، وأنهم مما يجب[3] متابعتهم وتقليدهم

باسناده عن نافع عن ابن عمر بلفظ (فأيهم أخذتم بقوله) واسناده ضعيف ورواه البيهقي من حديث ابن عمر وابن عباس بنحوه ومن وجه آخر مرسلا وقال قتيبة مشهور وأسانيده ضعيفة اه ولعل التوفيق ممكن بين نقل شارح التحرير ونقل شارح الشفاء عن ابن عبد البر

(١) كما في قوله صلى الله عليه وسلم (اقتدوا باللذين من بعدى أبي بكر وعمر) رواه أحمد وابن ماجة والترمذى وحسنه. وهو نفسه دليل من قال بأن اجماعهما إجماع وكما في الاحاديث السابقة في سنة الخلفاء الراشدين أو الصحابة على الاطلاق

(٢) كما ترى ذلك كثيراً عقب تراجم البخارى

(٣) هذا هو المطلوب ولكنه لايسلم لزومه لما قبله .ويعارضه أيضا أنهم طالما خالفوهم في الأمور الاجتهادية التي هي موضوع الكلام ولذلك فالمعول عليه أن مذهب الصحابى ليس بحجة على غير الصحابة كما أنه ليس بحجة على الصحابة باتفاق فان كان غرض المسألة وجوب الأخذ بسنتهم التي اتفقوا عليها فذلك ما لا نزاع فيه لأنه أهم أنواع الاجماع فليس من باب السنة وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه في عهدهم وإن لم يتفقوا عليه فهذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد وقد يقال أنه عند اختلافهم لا تخرج سنتهم عن كونها حجة في نفسها كأخبار الآحاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بها متوقفا على الترجيح ، ومع عدم الوقوف على المرجح فالواجب الوقف أو التخيير كما هو الشأن عند التعارض. فتحرر المسألة بأن الغرض سنة الصحابي قولا أو فعلا في غير موضع الاجماع منهم تعد سنة كخبر الآحاد فيعول عليها ويرجع

فضلا عن النظر منهم فيما نظروا فيه . وقد نقل عن الشافعى أن المجتهد قبل أن يجتهد لا يُمنع[١] من تقليد الصحابة ، و يمنع فى غيره . وهو المنقولُ عنه فى الصحابى « كيف أتركُ الحديثَ لِقول مَن لو عاصرتُه لَحَجَجْتُهُ ؟ » ولكنه[٢] مع ذلك يعرف لهم قدرهم

وأيضا فقد وصفهم السلف الصالح ووصف متابعتهم بما لا بد من ذكر بعضه

فعن سعيد بن جبير أنه قال : « مالم يعرفه[٣] البدريون فليس الدين» . وعن الحسن — وقد ذكر أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم — قال : « إنهم كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوباً ، وأعمقها علما ، وأقلها تكلفا ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم . فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم، فانهم ورب الكعبة على الصراط المستقيم » وعن إبراهيم قال : « لم يدخر لكم شيء خبيء عن القوم لفضلٍ عندكم » وعن حذيفة أنه كان يقول (اتقوا الله يامعشر القُرّاء وخذوا طريق من قبلكم ، فلعمرى لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقا بعيدا ، ولئن تركتموه يمينا وشمالا لقد ضللتم ضلالا بعيداً) وعن ابن مسعود : (من كان منكم متأسيا فليتأس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فانهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبا ، وأعمقها علما ، وأقلها تكلفا ، وأقومها

اليها كحجة ظنية وهذا المعنى مأخوذ من كلام الآمدى فى مذهب الصحابى

(١) اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له التقليد بعد حصول اجتهاده ووصوله الى الحكم فى نظره .أما قبل الاجتهاد فاختلفوا على سبعة أقوال: منها ما أشار اليه هنا وهو المنقول عن الشافعى أنه يجوز له تقليد الصحابى لا غيره بشرط أن يكون أرجح فى نظره ممن خالفه منهم ، وإلا تخير . وقال أحمد يجوز مطلقا . وقال العراقيون يجوز فيما يخصه لا فيما يفتى به. واختار الآمدى المنع مطلقا

(٢) أى فهو وان لم يترك ماصح عنده من الحديث لقولهم ، لكنه اذا لم يجد الحديث ووجد سنتهم أخذ بها ، ومما يضاف الى هذا فيقويه مانقله فى أعلام الموقعين عن الشافعي فى رسالته البغدادية وما رواه عنه الربيع من جعله البدعة ما خالف كتابا أو سنة أو أثرا عن بعض الصحابة

(٣) أى اذا أنكروا شيئا فقالوا انه ليس من الدين كان الأمر كذلك

هديا، وأحسنها حالا، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم فى آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم » وقال على: (إياكم والاستنان بالرجال. ثم قال: فإن كنتم لابد فاعلين فبالأموات لا بالأحياء). وهو نهى للعلماء لا للعوام. ومن ذلك قول عمر بن عبد العزيز قال: (سن رسولُ الله صلى الله عليه وسلم وولاةُ الأمر بعده سننا الأخذُ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله. مَن عمل بها مهتد، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيرا) وفى رواية بعد قوله ـ وقوة على دين الله: — (ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها، ولا النظر فى [1] رأى خالفها. مَن اهتدى بها مُهتد) الحديث! وكان مالك يعجبه كلامه [2] جدا. وعن حذيفة قال (اتَّبعوا آثارنا، فإن أُصبتم فقد سبقتم سبقا بينا، وإن أخطأتم فقد ضللتم ضلالا بعيدا) وعن ابن مسعود نحوه فقال (اتبعوا آثارنا ولا تبتدعوا فقد كفيتم) وعنه أنه مرّ برجل يقُصُّ فى المسجد ويقول: سبِّحوا عَشرا، وهلِّلوا عشرا. فقال عبد الله إنكم لأهدَى من أصحاب محمد أو أضلّ. بل هذه، بل هذه يعنى أضلّ. والآثار فى هذا المعنى يكثر إيرادها. وحسبك من ذلك دليلا مستقلا وهو:

(الرابع) ماجاء فى الاحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم، وأن من أحبهم فقد أحب النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام [3]. وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه أوحاوروه فقط؛ إذ

---

(١) ظاهر فيما أجمعوا عليه

(٢) أى هذا الكلام المذكور ويتحدث به كثيرا هو وغيره من الأئمة كما ذكره فى أعلام الموقعين

(٣) كما فى حديث (الله الله فى أصحابى! لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فيبغضى أبغضهم الخ) رواه أحمد والبخارى فى تاريخه والترمذى وأبو نعيم فى الحلية اه من راموز الحديث

لا مزية فى ذلك ، وإنما هو لشدة متابعتهم له ، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته، مع حمايته ونصرته[1] . ومن كان بهذه المثابة حقيقٌ أن يتخذ قدوة ، وتُجعل سيرته قبلة . ولما بالغ مالك فى هذا المعنى بالنسبة الى الصحابة أومن اهتدى بهديهم واستن بسنتهم جعله الله تعالى قدوة لغيره فى ذلك ، فقد كان المعاصرون لمالك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله ، ببركة اتباعه لمن أثنى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم . رضى الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك حزبُ اللهُ الا إن حزبَ الله هم المفلحون

﴿ المسألة العاشرة ﴾

كل ما أخبَر به رسولُ الله صلى الله عليه وسلم مِن خبر فهو كما أخبر ، وهو حق وصدق ، معتمدٌ عليه فيما أخبر به وعنه[2]، سواء علينا أَنبَنَى عليه فى التكليف حكمٌ أم لا[3] كما أنه إذا شرع حكما أوأمر أونهى فهو كما قال عليه الصلاة والسلام.

---

(١) وهذا وان كان أقوى البواعث على حبهم وبغض من أبغضهم ، التابعين لحبه صلى الله عليه وسلم وبغض من أبغضه إلا أن محل الاستدلال هو ما قبله . وهذا الدليل الرابع كالأول ظاهر فى الاقتداء بأفعالهم وأقوالهم التكليفية ، لاالآراء والمذاهب

(٢) فاذا قال إن الملك ألقى فى روعى كذا فهو صادق فى أنه ألقى الملك اليه كذا وصادق فى مضمون الخبر

(٣) ولا ينافى هذا ما ورد فى حديث مسلم فى مسألة تأبير النخل وقوله لهم (لعلكم لو لم تضعوه لكان خيراً) فتركوه فنقصت فذكر ذلك له فقال (انما أنا بشر اذا أمرتكم بشىء من أمر دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشىء من رأيى فانما أنا بشر) فان هذا ليس فى الواقع خبراً ، وإنما هو من باب الشك فى عادة عندهم اعتقدوها سببا عادياً ، وكأنه قال لهم جربوها وهذا هو ما يفهم من قوله (لعلكم لو لم تضعوه الخ) فهو لم يذكره خبرا جازماً ، بل هو من باب المشورة عليهم فى الأخذ بالتجربة فى سبب عادى ليس من الأمور الشرعية ، ولا مما قصد به الاخبار عن أمر يعلمه

لا يفرق فى ذلك بين ما أخبره به الملك عن الله ، وبين ما نفث [١] فى رُوعه وألقى فى نفسه ، أو رآه رؤية كشف واطلاع على مغيب على وجه خارق للعادة ، أو كيف ما كان ، فذلك معتبر يحتج به ويبنى عليه فى الاعتقادات والاعمال جميعا ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالعصمة ، وما ينطق عن الهوى

وهذا مبين فى علم الكلام فلا نطول بالاحتجاج عليه ؛ ولكنا نمثله ثم نبنى عليه ما أردنا بحول الله

فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « إن رُوحَ القُدسِ نَفَثَ فى رُوعى أنه لن تموتَ نفسٌ حتى تَستكمِلَ رِزقَها فاتَّقُوا اللهَ وأجمِلُوا فى الطَّلب [٢] » فهذا بناء حكم على ما ألقى فى النفس . وقال عليه الصلاة والسلام : « أُرِيتُ ليلةَ القدرِ ثم أيقظَنى بعضُ أهلى فنسيتُها ، فالتمِسُوها فى العَشْرِ الغَوابِرِ [٣] » وفى حديث آخر : « أرَى رُؤْيا كم قد تواطَتْ فى السَّبْعِ الأَواخِرِ ، فمَن كان مُتحرِّيها فليَتَحرَّها

---

(١) وهو الاشارة المفهمة من غير بيان بالكلام . وقوله (وألقى فى نفسه) هو الالهام الذى يكون بدون عبارة الملك وإشارته . ويكون الالقاء مقرونا بخلق علم ضرورى أنه منه تعالى . وهذا القدر مشترك بين الثلاثة ؛ إذ فى المشافهة والاشارة لابد أيضا من خلق علم ضرورى أنه مخاطبة الملك . ولذا كانت الثلاثة حجة قطعية عليه وعلى غيره . والثلاثة وحى ظاهر ، يلزمه انتظار واحد منها عند الحاجة للحكم . وان لم تحصل اجتهد . واجتهاده إنما يكون بالقياس ، لا بالترجيح عند التعارض بين الدليلين لعدم علم المتأخر ، ولا بغيره مما يكون فيه الاجتهاد عند غيره صلى الله عليه وسلم . والاجتهاد وحى باطنى

(٢) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام . وفى رواية أخرى للبزار زيادة (ولا يحملنكم استبطاء الرزق أن تاخذوه بمعصية الله ، فان الله لاينال ما عنده الابطاعته) والاجمال فى الطلب مباشرة الأسباب المشروعة مع ترك المبالغة والزيادة فى الحرص لئلا يؤدى الى الوقوع فى محظور

(٣) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى ببعض اختلاف فى اللفظ

فى السبع الأواخر [١] » . فهذا بناء من النبى صلى الله عليه وسلم على رؤيا النوم [٢] . ونحو ذلك وقع فى بدء الأذان — وهو أبلغ فى المسألة — عن عبد الله بن زيد ، قال [٣] لما أصبحنا أتينا رسولَ الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته بالرؤيا فقال : « إن هـذه لرُؤيا حقٌّ » الحديث ! الى أن قال عمر بن الخطاب : والذى بَعثك بالحقِّ لقد رأيتُ مثل الذى رَأى . قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فلله الحمدُ فذاك أثبت » فحكم [٤] عليه الصلاة والسلام على الرؤيا بأنها حق و بنى عليها الحكم فى ألفاظ الأذان . وفى الصحيح [٥] : صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ثم انصرف فقال : « يافُلانُ ألاَ تُحْسِنُ صلاتَك ! ألا يَنظُرُ المصلى إذا صلى كيف يُصلى فانما يصلى لنفسه . إنِّى والله لأُبصِرُ من ورائى [٦] كما أبصرُ من بين يدى » فهذا حكم امرىء [٧] بنى على الكشف . ومن تتبع الأحاديث وجد أكثر من هذا

فاذا تقرر هذا فلقائل أن يقول : قد مر قبلَ هـذا فى كتاب المقاصد قاعدة بينت أن ما يخص رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يخصنا ، وما يعمه يعمنا ؛ فاذا بنينا على ذلك فلكل من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى اطلاعه وكشفه ، ألا ترى الى قضية أبى بكر الصديق مع بنته عائشة فيما [٨] نحلها إياه ثم

(١) أخرجه فى التيسير عن الثلاثة والترمذى . وفى رواية أخرى للبخارى (تواطأت) وهى أشهر

(٢) أى رؤياه صلى الله عليه وسلم . وهو ظاهر فى الرواية الأولى . وأما الثانية فتحتاج الى تعريف صدقها عن الله بطريق من الطرق المشار اليها

(٣) أخرجه أبو داود والترمذى كما فى التيسير

(٤) أى بطريق من الطرق المتقدمة ، لا بمجرد رؤياهما

(٥) رواه مسلم والنسائى وابن خزيمة . وفى لفظ ابن خزيمة اختلاف عما هنا

(٦) هذه حالة رؤيا الكشف التى تحصل بازالة الموانع العادية كما حصل فى صبيحة الاسراء حيث كشف له عن بيت المقدس وصار يصفه لقريش وصف عيان

(٧) لعله (أمرى) نسبة الى الأمر ، فأنه فى معنى : أحسن صلاتك !

(٨) وهو عشرون وسقا

مرض قبل أن تقبضه [١] قال فيه : « وإنما هما أخواكِ وأختاكِ فاقتسموه على كتاب الله » قالت فقلتُ: ياأبت والله لو كان كذا وكذا لتركته . إنما هي أسماء فمن الأخرى ؟ قال: ذو بطن بنت خارجة أُراها جارية [٢] » وقضية عمر بن الخطاب في ندائه سارية [٣] وهو على المنبر فبنوا ـ كما ترى ـ على الكشف والاطلاع المعدود من الغيب ، وهو معتاد في أولياء الله تعالى ، وكتب العلماء مشحونة بأخبارهم فيه . فيقتضي ذلك جريان الحكم وراثة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

والجواب أن هذا السؤال هو فائدة هذه المسألة ، و بسببه جابتُ هذه المقدمة و إن كان الكلام المتقدم في كتاب المقاصد كافياً؛ ولكن نكتة المسألة هذا تقريرها

فاعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم مؤيد [٤] بالعصمة معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بين ، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف إما بأنه لايخطىء ألبتة ، و إما بأنه لايقر على خطأ إن فرض . فما ظنك بغير ذلك؟ فكل ما حَكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثلُ ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل . وأما أمته [٥] فكل واحد منهم غير معصوم بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان ، ويجوز أن تكون رؤياه حلماً [٦] ، وكشفه

---

(١) فأبطلها بحكم الشرع

(٢) رواه بتمامه في الموطأ في باب ما لا يجوز من النحل

(٣) هو سارية بن زنيم كان قائدا لجيوش المسلمين بالعراق ، وتورط مع المشركين في معركتهم فهم بالانهزام ، فناداه عمر ، فسمعه ورأى شخصه هناك ، فتحيز للجبل فنجا . قال في تمييز الطيب من الخبيث : أخرج القصة الواحدي عن أسامة بن زيد ابن أسلم عن أبيه عن عمر ، وأخرجها البيهقي في الدلائل ، وابن الأعرابي في كرامات الأولياء

(٤) فلا يصدر عنه في ذاته الا الصدق . وتعضيده بالمعجزة يجعلنا لانعتقد الا ذلك

(٥) تقدم الكلام بأوسع من هذا وأتم ، في المسألة الحادية عشرة من النوع الرابع من المقاصد

(٦) أي والحلم من الشيطان كما تقدم في الحديث

غير حقيقى وإن تبين فى الوجود صدقه[١] واعتيد ذلك فيه وأطرد ، فإمكان الخطأ والوهم باق . وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم

وأيضاً فان كان مثل هذا[٢] معدوداً فى الاطلاع الغيبى فالآيات والأحاديث تدل على أن الغيب لايعلمه إلا الله ، كما فى الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام: « فى خمس لايعلمهن إلا الله ، ثم تلا (إن اللهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ) إلى آخر السورة[٣] » . وقال فى الآية الأخرى : (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لايَعْلَمُهَا إلاَّ هُو) واستثنى المرسلين فى الاية الأخرى بقوله (عالم الغيب فلا يُظْهِر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول) الآية ! فبقى من عداهم على الحكم الأول ، وهو امتناع علمه . وقال تعالى : (وما كان الله ليطلعكم على الغيب) الآية ؛ وقال : (قل لايعلمُ من فى السموات والأرض الغيب إلا الله) وفى حديث عائشة « ومن زعم أن محمداً يعلم مافى غدٍ فقد أعظم الفرية على الله[٤] » . وقد تعاضدت الآيات والأخبار وتكررت فى أنه لايعلم الله ؛ وهو يفيد صحة العموم من تلك الظواهر ، حسبما مر فى باب[٥] العموم من هذا الكتاب . فاذا كان كذلك خرج من سوى الأنبياء من أن يشتركوا مع الأنبياء صلوات الله عليهم فى العلم بالمغيبات

---

(١) أى فى غير هذه الجزئية التى يفرض الكلام فيها فامكان الخطأ والوهم باق فى هذه الجزئية حتى ينكشف الأمر إما بتحققها أو عدمه . وبعد تحققها وحصولها فالمرجع الوجود ، لا الكشف ولا الرؤيا

(٢) يراجع ما يشير اليه من تحقيق معنى الغيب فى قصد الشارع فى كتب الحديث والتفسير

(٣) رواه البخارى ضمن حديث طويل

(٤) أقرب الروايات الى هذا اللفظ رواية مسلم فى باب الايمان . ولفظها ومن زعم أنه يخبر بما يكون فى غد فقد أعظم على الله الفرية)

(٥) فى المسألة السادسة منه . وهو أن العموم لايلزم أن يكون آتيا من جهة الصيغ بل له طريق ثان وهو الآتى من جهة استقراء مواقع المعنى

وما ذكر قبل عن الصحابة أو ما يذكر عنهم بسند صحيح فما لاينبنى عليه حكم إذ لم يشهد[١] له رسول الله صلى الله عليه وسلم. ووقوعه على حسب ما أخبروا هو مما يظن بهم ، ولكنهم لايعاملون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجميع الأمة ، وهو جواز الخطأ ؛ لذلك قال أبو بكر : « أراها جارية » فأتى بعبارة الظن التى لاتفيد حكما . وعبارة « يا سارية الجبل » — مع أنها إن صحت لاتفيد حكما شرعياً[٢] — هى أيضاً لاتفيد أن كل ما سواها مثلها . وإن سلم فلخاصية أن الشيطان كان يفر منه فلا يطورُ حول حِمى أحواله التى أكرمه الله بها ، بخلاف غيره . فاذا لاح لأحد من أولياء الله شيء من أحوال الغير فلا يكون على علم منها محقق لاشك فيه ، بل على الحال التى يقال فيها « أرى » أو « أظن » . فاذا وقع مطابقا فى الوجود وفرض تحققه بجهة المطابقة أولا والاطراد ثانياً فلا يبقى للاخبار به بعد ذلك حكم ، لأنه صار من باب الحكم على الواقع[٣]، فاستوت الخارقة وغيرها . نعم[٤] تفيد الكرامات والخوارق لأصحابها يقيناً وعلماً بالله تعالى ، وقوة فيما هم عليه . وهو غير ما نحن فيه

ولا يقال : إن الظن أيضا معتبر شرعا فى الأحكام الشرعية ، كالمستفاد من أخبار الآحاد والقياس وغيرهما ؛ وما نحن فيه إن سلم أنه لايفيد علما مع الاطراد والمطابقة فانه يفيد ظنا ، فيكون معتبراً

---

(١) كشهادته لرؤيا عبد الله بن زيد السالفة

(٢) بل نصيحة ومشورة

(٣) أى لأنه يبقى على عدم العلم بل على مجرد ظن أو شك حتى يقع . فبعد وقوعه مطابقا لايبقى للاخبار به فائدة فى بناء حكم عليه ، ويكون الحكم — إن كان هناك حكم — مبنيا على الواقع نفسه

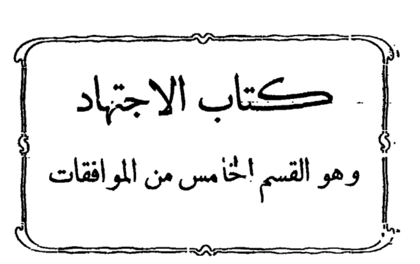
(٤) استدراك على ماقبله الموهم أنه حينئذ لافائدة فى الخوارق والكرامات لأنه لا ينبنى عليها حكم أصلا . يقول بل لها فائدة أهم من هذا ، وهى زيادة اليقين ، وشرح الصدر بتضاعف نور الايمان ، واتساع البصيرة والعلم بالرب واهبها

لأنا نقول : ما كان من الظنون معتبرا شرعا فلاستناده الى أصل شرعى ، حسبما تقدم فى موضعه[١] من هذا الكتاب؛ وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعى ولا ظنى . هذا ، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم ثبت ذلك[٢] بالنسبة إليه فلا يثبت بالنسبة إلينا ؛ لفقد الشرط وهو العصمة، وإذا امتنع الشرط امتنع المشروط باتفاق العقلاء.



(١) المسألة الثانية من الأدلة

(٢) لايصح رجوع اسم الاشارة الى مالم يستند الى أصل قطعى أو ظنى ، لأن ماعلم له صلى الله عليه وسلم بطريق الكشف أو بطريق الرؤيا كله حق معصوم كما تقدم أول المسألة . بل هو راجع لأصل الموضوع ـ وهو العمل بمقتضى الكشف والاطلاع الغيبي ـ أى لايقال إن عمله صلى الله عليه وسلم بمقتضى الكشف يصلح مستندا لنا ولو ظنيا فنقيس أنفسنا عليه . لأنا نقول إنه قياس مع الفارق ، وهو العصمة فى حقه وعدمها فى حقنا



كتاب الاجتهاد

وهو القسم الخامس من الموافقات

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الاجتهاد

والنظر فيه أطراف :

(ا) طرف يتعلق بالمجتهد من جهة [١] الاجتهاد . (ب) وطرف [٢] يتعلق بفتواه . (حـ) وطرف يتعلق النظر فيه بإعمال قوله والاقتداء به

فأما الأول ففيه مسائل :

﴿ المسألة الاولى ﴾

الاجتهاد [٣] على ضربين : « أحدهما » لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف ، وذلك عند قيام الساعة . « والثاني » يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا

(فأما الأول) فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق [٤] المناط ، وهو الذي لاخلاف

---

(١) أي من جهة تنوعه الى عام وخاص ، ومن جهة مايتحقق به الخاص من الوسائل ، وما يصح فيه الاجتهاد وما لايصح ، وأسباب خطأ المجتهد ، الى غير ذلك

(٢) هذه المرتبة متفرعة على ماقبلها . والطرف الثالث لايبعد في مقصوده عن هذا الثاني

(٣) الاجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع : إما في درك الأحكام الشرعية ، وإما في تطبيقها . فالاجتهاد في تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذي لايخص طائفة من الأمة دون طائفة . وهو لاينقطع باتفاق . والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثاني الذي يخص من هو أهل له ، وقد اختلفوا في إمكان انقطاعه : فقال الحنابلة لا يخلو عصر من مجتهد . وقال الجمهور ، يجوز أن يخلو ـ وهو المذهب المنصور ، لأنه لايلزم عنه محال لذاته ، وللأدلة السمعية الكثيرة ـ كقوله (إن الله لايقبض العلم انتزاعا ـ الحديث)

(٤) قال في المنهاج : تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع ، أي

بين الأمة فى قبوله . ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعى لكن يبقى النظر فى تعيين [١] محله ، وذلك أن الشارع إذا قال : (وأشهدوا ذوى عدل منكم) وثبت عندنا معنى العدالة [٢] شرعا افتقرنا الى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة ، وليس الناس فى وصف العدالة على حد سواء ، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا ، فانا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة : « طرف أعلى » فى العدالة لا إشكال فيه كأبى بكر الصديق . « وطرف آخر » وهو أول درجة فى الخروج عن مقتضى الوصف ، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الاسلام فضلا عن مرتكبى الكبائر المحدودين فيها . « و بينهما » مراتب لاتنحصر . وهذا الوسط غامض ، لابد فيه من بلوغ حد الوسع ، وهو الاجتهاد .

فهذا مما يفتقر إليه الحاكم فى كل شاهد ، كما إذا أوصى بماله للفقراء ، فلاشك

إقامة الدليل على وجودها فيه ، كما إذا اتفقا على أن العلة فى الربا هى القوت ، ثم يختلفان فى وجودها فى التين حتى يكون ربويا اه . وهذا لايلزمه أن تكون العلة فيه ثبتت بالنص أو الاجماع ، بل بأى طريق من الطرق التسعة تثبت . كما أنه لايندرج فيما يسمى قياسا ، بل هو مجرد تطبيق الكلى على جزئياته

(١) أى فى تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية ، سواء أكان نفس الحكم ثابتا بنص أم إجماع أم قياس

(٢) وهى ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة . وملازمة التقوى تكون باجتناب الكبائر . والمروءة صون النفس عن الأدناس وما يشينها عند الناس . والشرط فى الرواية والشهادة أدناها : وهو ترك الكبائر ، وترك الاصرار على صغيرة ، وترك الاصرار على مايخل بالمروءة . هكذا عرفها الأصوليون . وعليه لايدخل (الطرف الآخر) الذى ذكره فى جزئياتها . وهو ظاهر ، وإن أوهم قوله (وطرف آخر) غير ذلك . إلا أن قوله (فى الخروج عن مقتضى الوصف) يكشف عن قصده ، وهو أن من ثبت له مجرد كونه مسلما ولم ينقض وقت تتحقق فيه بعد من اتصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها اتجاه نفسه للخير أو الشر — مثل هذا ليس بعدل ، إلا أنه أقل درجة فى الخروج عن العدالة ، ويزيد عنه فى الخروج عنها من حد فى كبيرة الخ . ولو جعل الطرف الآخر أقل من تحقق فيه

ان من الناس من لا شىء له ، فيتحقق فيه اسم الفقر[1]، فهو من أهل الوصية ومنهم من لاحاجة به ولا فقر وان لم يملك نصابا . و بينهما وسائط ، كالرجل يكون له الشىء ولا سعة له ، فينظر فيه : هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى ؟ وكذلك فى فرض نفقات الزوجات والقرابات ، اذ هو مفتقر الى النظر فى حال المنفَق عليه والمنفِق[2]، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التى لاتنضبط بحصر ، ولا يمكن استيفاء القول فى آحادها . فلا يمكن أن يستغنى هاهنا بالتقليد ، لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه ، والمناطُ هنا لم يتحقق بعد لأن كل صورة من صوره النازلة نازلة مستأنفة فى نفسها لم يتقدم لها نظير وإن

العدالة ثم جعل بينه وبين عدالة أبى بكر مراتب كثيرة لكان أوضح من هذا الصنيع الموهم ، فان أحد الطرفين من العدالة ، والآخر خارج . وليس هذا مألوفا فى التعبير عن الوسط والطرفين . فقوله (وطرف آخر) أى خارج عنها وقوله (غامض) أى لاسيما فى تطبيق الجزء الثانى من حد العدالة وهو المروءة

(١) إنما يتمشى كلامه فى هذا المقام على رأى المالكية ، من أن الفقير هو من يملك قوت عامه ، والمسكين من لايملك شيئاً . وهذا إذا ذكرا معا . فاذا افترقا — كما هنا — اجتمعا . فالفقير هنا يشملهما معا . فالصورة الأولى وهى من لاشىء له من كسب ولا مال يتحقق فيها الوصف العام فدخولها فى الوصية ظاهر . والصورة الثانية من عنده كسب أو مال يكفيه حاجاته طول العام وإن لم يبلغ المال نصابا وخروجه عن الوصية ظاهر . والصورة الثالثة من له كسب أو مال ولو كان زائداً عن النصاب لكنه يضيق عن حاجاته فهذا محل النظر ، لأن الحاجات تختلف ، فقد يعد بعض الناس فقد شىء من المعيشة ضيقا وحرجا ، وقد لايعده الآخر شيئاً مطلقا ولا يخطر بباله فقده . وما جرى عليه كلامه غير ماعليه الحنفية من اعتبار النصاب وعدمه فى الفقر والغنى . وهم لايعتبرون الكسب أيضاً . والشافعية كالمالكية فى اعتبار الكسب ، ولكنهم ينظرون فى ضابط الغنى بالمال الى ما يكفيه عمره الغالب ويكفى من تلزمه نفقته

(٢) النظر الى حالها معا . هو مذهب مالك وقوله (وحال الوقت) يرجع الى ماقبله . لأن النظر فى حالها معتبر فيه الوقت . فليس زائداً على ماتقرر فى الفروع

تقدم لها فى نفس الأمر فلم يتقدم لنا . فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد . وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها ، فلا بد من النظر فى كونها مثلها أولا ؟ وهو نظر اجتهاد أيضا وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنايات ، وقيم المتلفات .

ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها ، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لاتنحصر ، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست فى غيره ولو فى نفس التعيين ، وليس ما به الامتياز معتبراً فى الحكم باطلاق ، ولا هو طردى باطلاق ، بل ذلك منقسم إلى الضربين ، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين . فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب ، حتى يحقق تحت أى دليل تدخل ؟ فان أخذت بشبه من الطرفين فالأمر أصعب ، وهذا كله بين لمن شدا فى العلم :

ومن القواعد القضائية « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » فالقاضى لايمكنه الحكم فى واقعة — بل لايمكنه توجيه الحجاج ولا طلب[1] الخصوم بما عليهم — إلا بعد فهم المدعى من المدعى عليه ، وهو أصل[2] القضاء ، ولا يتعين ذلك إلا

(١) تفسير لما قبله ، فان معناه أنه لايمكنه إدارة دفة المحاجة بين الطرفين بدون ماذكر

(٢) قال فى تبصرة الحكام فى القسم الثانى من الركن السادس فى كيفية القضاء : إن علم القضاء يدور على معرفة المدعى من المدعى عليه ، لأنه أصل مشكل . وأنهم لم يختلفوا فى حكم كل منهما ، ولكن الكلام فى تمايزهما . ولهم فى تحديدهما عبارات كثيرة (منها) أن الأول من إذا ترك الخصومة ترك (أو) من لايستند قوله الى مصدق (أو) من لايكون قوله على وفق أصل أو عرف . والثانى ماليس كذلك . غير أن الأنظار تضطرب ، لتعارض الأحوال من عرف أو غالب أو أصل وهكذا . مثاله يتيم بلغ رشيداً طلب من الوصى تسليمه ماله الذى تحت يده . فاليتيم طالب ، وإذا ترك ترك ، والأصل أمانة الوصى على مال اليتيم . فهذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعى ، والوصى مدعى عليه ؛ ولكن الوصى أيضاً مدع أنه سلم المال ، واليتيم مدعى عليه التسلم . ومعلوم اختلاف الحكم باختلاف الاعتبارين . وما حل الاشكال

بنظر واجتهاد ورد الدعاوى إلى الأدلة ، وهو تحقيق المناط بعينه

فالحاصل أنه لابد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة إلى كل مكلف فى نفسه ؛ فان العامى إذا سمع فى الفقه أن الزيادة الفعلية فى الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا . فوقعت له فى صلاته زيادة ، فلابدله من النظر فيها حتى يردها الى أحد القسمين ، ولا يكون ذلك الا باجتهاد ونظر . فاذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه . وكذلك سائر تكليفاته . ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا فى الذهن ؛ لأنها مطلقات وعمومات ومايرجع الى ذلك ، منزلات على أفعال مطلقات كذلك ، والأفعال لاتقع فى الوجود مطلقة ، وإنما تقع معينة مشخصة . فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام ، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لايكون . وكله اجتهاد

وقد يكون من هذا القسم مايصح فيه التقليد ، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لاعلى الأشخاص المعينة ؛ كالمثل فى جزاء الصيد ، فإن الذى جاء فى الشريعة قوله تعالى : (فجزاء مثل ماقتل من النعم) وهذا ظاهر فى اعتبار المثل ؛ إلا أن المثل لابد من تعيين نوعه ، وكونه مثلا لهذا النوع المقتول ، ككون الكبش مثلا للضبع ، والعنز مثلاً للغزال ، والعناق مثلا للأرنب ، والبقرة مثلاللبقرة الوحشية ، والشاة مثلاللشاة من الظباء .

الا الرجوع لآية (فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم) التى يؤخذمنهاأن الوصى لا يؤتمن فى التسليم الا بالاشهاد وان كان مؤتمنا فى نفس الانفاق . وبذلك كان مجرد قوله « سلمت » دعوى على اليتيم بلا بينة ، واليتيم هو المدعى عليه ، فيحلف اليمين ويستحق المال . قال القاضى شريح : وليت القضاء وعندى أنى لا أعجز عن معرفة مايتخاصم فيه الى ، فأول ماارتفع الى خصمان أشكل على من أمرهما من المدعى ومن المدعى عليه ؟ اه ملخصا

وكذلك الرقبة الواجبة (١) فى عتق الكفارات ، والبلوغ (٢) فى الغلام والجارية ، وما أشبه ذلك . ولكن هذا الاجتهاد فى الأنواع لايغنى عن الاجتهاد فى الأشخاص المعينة ، فلا بد من هذا الاجتهاد (٣) فى كل زمان ؛ إذ لا يمكن حصول التكليف (٤)

---

(١) فقد ضبطها الأولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعور والبكم

(٢) كما ضبطوا بلوغ الأنثى بالحيض وما معه ، وبلوغ الذكر بالانزال وما معه

(٣) قال فى المنهاج — بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد : ويدخل فيه ما ليس باجتهاد فى عرف الفقهاء ، كالاجتهاد فى قيم المتلفات ، وأروش الجنايات ، وجهة القبلة ، وطهارة الأوانى والثياب اهـ فقد أخرج هذه الأمثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهادا خلافا لصنيع المؤلف . وفى إحكام الآمدى ما يوافق طريقة المؤلف ، فقد جعل تعرف شخص القبلة ، وتعرف عدالة الشخص الفلانى ، من باب الاجتهاد وتحقيق المناط ، بعد ماعرفه بأنه النظر فى معرفة وجود علة الحكم ومناطه فى آحاد الصور ، بعد معرفتها فى نفسها ، ومثل له أيضا بالنظر فى وجود علة شرب الخمر وهى الشدة المطربة فى نوع النبيذ . فأنت ترى الآمدى قد أدخل هذه الصور فى تحقيق المناط وجعله عاما فى الأشخاص والأنواع كما صنع المؤلف حيث يقول (وقد يكون من هذا القسم مايصح فيه التقليد إذا كان متوجها على الأنواع)

(٤) أى لايمكن توجه الخطاب الابه ، وتكون هذه دعوى دليلها ما بعدها . أو تجعل دليلا للملازمة بعدها ، ويكون المراد بحصوله حصول المكلف به مع قصده ونيته . أى لايتأتى امتثال التكليف الا بمعرفة المكلف به ، وهى لاتكون الا بهذا الاجتهاد ، فهذ شرط لامكان الامتثال ، وفقده رافع لهذا الامكان ، فيكون التكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفا بالمحال ، والتكليف بالمحال غير واقع شرعا كما أنه غير ممكن عقلا وإنما يتم هذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الراجع الى المأمور لا الى المأمور به ، فهو نظير ماقيل فى تكليف الغافل ، وأنه محال لأن التكليف يعتمد العلم بالأمر وبالفعل المأتى به ، ومانحن فيه — مالم يحصل الاجتهاد المذكور — لايحصل العلم بالمأتى به أما التكليف بالمحال الذى يرجع المحال فيه الى المأمور به وهو تكليف مالا يطاق فقد جعلوه خمسة أقسام : محال لذاته ، ومحال للعادة ، ومحال لطرو مانع كأمر المقيد بالمشى . وصححوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع . والرابع انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال كما هو شأن جميع

إلا به . فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال ،
وهو غير ممكن شرعاً ، كما أنه غير ممكن عقلا . وهو أوضح دليل فى المسألة

(وأما الضرب الثانى) وهو الاجتهاد الذى يمكن أن ينقطع فثلاثة[1] أنواع :

(أحدها) المسمى بتنقيح المناط . وذلك أن يكون الوصف المعتبر فى الحكم مذكوراً مع غيره فى النص ، فينقح بالاجتهاد ، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى ؛ كما جاء فى حديث الأعرابى الذى جاء ينتف شعره ويضرب صدره . وقد قسمه[2] الغزالى الى أقسام ذكرها فى شفاء الغليل ، وهو مبسوط فى كتب الأصول .

التكاليف عند الأشعرى ؛ لأن القدرة عنده مقارنة للفعل . والخامس أن يكون عدم القدرة لتعلق علم الله بعدم حصوله كايمان أبى جهل . وهذان واقعان . وبهذا اتضح كلام المؤلف

(١) الاجتهاد يكون فى كل مادليله ظنى من الشرعيات . فيكون فى دلالات الألفاظ ، كالبحث عن مخصص العام ، والمراد من المشترك ، وباقى الأقسام التى فى دلالتها على المراد خفاء ، من المشكل والمجمل الخ كما يكون فى الترجيح عند التعارض ، إلى غير ذلك . وسيأتى للمؤلف كلام فى محال الاجتهاد فقارنه بما هنا وتأمل وجه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه ، ومابناه على ذلك من حصر مايمكن انقطاعه فيما ذكره فى الضرب الثانى

(٢) قسموه باعتبار طرق الحذف الى أربعة أنواع : (١) مايبين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباقى فى محل آخر ، فيلزم استقلال المستبقى وعدم جزئية الملغى (٢) وبكونه مما علم إلغاؤه مطلقا فى أحكام الشارع ، كالاختلاف بالطول والقصر والسواد والبياض ، فلا يعلل بها حكم أصلا (٣) أو علم إلغاؤه فى هذا الحكم المبحوث عنه ، كالذكورة والأنوثة فى أحكام العتق (٤) أو ألا يظهر للوصف المنظور فى حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها . قال فى المنهاج قال فى المحصول : ان هذا — أعنى المسمى بتنقيح المناط الذى يبين به إلغاء الفارق — طريق جيد ؛ إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت . هذا وفى أصول الحنفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه . وما قيل إنه هو السبر والتقسيم بعينه هو قول الفخر الرازى ، ورد بالفرق الظاهر ، فالسبر لتعيين العلة استقلالا أو اعتبارا ،

قالوا : وهو خارج عن باب القياس ؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره [1] القياس فى الكفارات ، وإنما هو راجع الى نوع من تأويل الظواهر

(والثانى) المسمى بتخريج [2] المناط . وهو راجع الى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط ، فكأنه أخرج بالبحث ، وهو الاجتهاد [3] القياسى . وهو معلوم

(والثالث) هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر ؛ لأنه [4] ضربان :

والتنقيح لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة . قال الصفى الهندى : الحق أنه قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس ، فالقياس إما بذكر الجامع ، أو بالغاء الفارق ، بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا ، وكذا لا مدخل له فى العلية كما فى إلحاق الأمة بالعبد فى سراية العتق ، يقال : لا فرق إلا الذكورة ، وهى ملغاة اتفاقا ولما قال الغزالى لا نعرف خلافا فى جواز تنقيح المناط رد عليه العبدرى بأن الخلاف ثابت بين مثبتى القياس ومنكريه ، لرجوعه للقياس . هذا ولما قسموا القياس الى قياس علة وقياس دلالة وقياس فى معنى الأصل قالوا إن هذا هو القياس بنفى الفارق

(١) قال الامدى : وهذا الضرب وإن أقر به أكثر منكرى القياس فهو دون الأول ، أعنى تحقيق المناط

(٢) وذلك كالاجتهاد فى إثبات أن الشدة المطربة هى علة حرمة الخمر مثلا بمسلك من مسالك العلة المعتبرة ، وككون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص حتى يقاس على ذلك كل ماساواه فهو نظر واجتهاد فى معرفة علة حكم دل النص أو الاجماع عليه دون علته وهذا فى الرتبة دون سابقيه ، ولذا أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من البغداديين المعتزلة

(٣) هو بعضه وإلا ففى نوع القياس ذى العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسى موجودا وإن لم يدخل فى مسمى تخريج المناط

(٤) لعل الأصل (إلا أنه) أى إن هذا القسم من تحقيق المناط ضربان : مايرجع للأنواع ، ومايرجع للجزئيات لكن بالمعنى الخاص الذى سيفيض الكلام فيه وهذان حكمهما حكم القسمين الأولين ، يجوز انقطاعهما ولا يؤدى الى ممنوع . وأما مايرجع للجزئيات لكن بالمعنى العام الذى يستوى فيه المكلفون وينظر إليهم بنظر واحد فهذا لا يجوز انقطاعه كما تقدم له هذا تلخيص كلامه

« أحدهما » مايرجع الى الأنواع لا الى الأشخاص ؛ كتعين نوع المثل فى جزاء الصيد ، ونوع الرقبة فى العتق فى الكفارات ، وما أشبه ذلك وقد تقدم التنبيه عليه « والضرب الثانى » ما يرجع الى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه ؛ فكأن تحقيق [1] المناط على قسمين : تحقيق عام ؛ وهو ماذكر . وتحقيق خاص من ذلك العام

وذلك أن الأول نظر فى تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما . فاذا نظر المجتهد فى العدالة مثلا ، ووجد هذا الشخص متصفا بها على حسب ما ظهر له ، أوقع عليه مايقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول ، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة . وهكذا إذا نظر فى الأوامر والنواهى الندبية ، والأمور الاباحية ، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة ، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص ؛ كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شىء [2] غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة . فالمكلفون كلهم فى أحكام تلك النصوص على سواء فى هذا النظر

أما الثانى وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدق ، وهو فى الحقيقة ناشىء عن نتيجة التقوى المذكورة فى قوله تعالى: (إنْ تَتَّقُوا اللهَ يجعلْ لكم فُرقانًا) وقد يعبر عنه بالحكمة ، ويشير إليها قوله تعالى : (يُؤْتِي الحكمةَ مَن يشاء ومَن يُؤْتَ الحكمة فقد أُوتِيَ خيراً كثيراً) قال مالك : من شأن ابن آدم أن لايعلمْ ثم يعلم ؛ أما سمعت قول الله تعالى : (إن تتقوا اللهَ يجعل لكم فرقاناً) . وقال أيضاً إن الحكمةَ مِسحة ملَكٍ على قلب العبد . وقال : الحكمة نور يقذفه الله فى قلب

(١) أى فى الجزئيات كما أشرنا اليه

(٢) أى مما سيشير اليه بقوله (يعرف به النفوس ومراميها الخ) أى التى هى المعارف المتعلقة بطب النفوس ، وهى وظيفة مشايخ الطريق فى الزمن السابق . ويظهر أنه تحقق مايريد المؤلف الاستدلال على إمكانه ، وهو خلو الزمن عن أصحاب هذا الاجتهاد

العبد . وقال أيضا : يقع بقلبي أن الحكمة الفقه فى دين الله وأمرٌ يدخله الله القلوب من رحمته وفضله . وقد كره مالك كتابة العلم — يريد ما كان نحو الفتاوى — فسئل ما الذى نصنع ؟ فقال : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لاتحتاجون الى الكتاب

وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص نظرٌ فى كل مكلف بالنسبة الى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية ، بحيث يتعرف منه مداخلَ الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة ، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل . هذا بالنسبة إلى التكاليف المنحتم وغيره [١] ، ويختص غير المنحتم بوجه آخر : وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف فى نفسه ، بحسب وقت دون وقت ، وحال دون حال ، وشخص دون شخص ، إذ النفوس ليست فى قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد ، كما أنها فى العلوم والصنائع كذلك . فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة ، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر . ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه فى عمل آخر ، ويكون بريئا من ذلك فى بعض الأعمال دون بعض . فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذى رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها ، وقوة تحمُّلها للتكاليف ، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها . فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها ، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعى فى تلقى التكاليف . فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق ، لكن مما

---

(٢) فكل منهما يدخله العجب به ، والرياء ، والسمعة ، والاعتماد على العمل ، وهكذا من تحميل النفس فيهما ما لاقدرة لها عليه ، فيدخل بذلك فى الضرر أو الحرج . فهذه القيود تخلص له العمل من تلك الشوائب

ثبت عمومه[١] فى التحقيق الأول العام ، ويقيد به ما ثبت إطلاقه فى الأول ، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له فى الاول بعض القيود

هذا معنى تحقيق المناط هنا

وبقى الدليل على صحة هذا الاجتهاد ، فان ما سواه قد تكفل الأصوليون ببيان الدلالة عليه ، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط ، فيكون مندرجا تحت مطلق الدلالة عليه . ولكن إن تشوف أحد الى خصوص الدلالة عليه فالأدلة عليه كثيرة نذكر منها ما تيسر بحول الله

فمن ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل فى أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال ، وخير الأعمال وعرّف بذلك فى بعض الأوقات من غير سؤال ، فأجاب بأجوبة مختلفة ، كلٌّ واحد منها لو حمل على اطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد فى التفضيل . ففى الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام « سئل أىُّ الأعمال أفضل ؟ قال : إيمان بالله . قال ثم ماذا ؟ قال الجهاد فى سبيل الله . قال ثم ماذا ؟ قال : حج مبرور[٢] » وسئل عليه الصلاة والسلام « أىُّ الأعمال أفضل قال : الصلاة لوقتها . قال ثم أىٌّ ؟ قال برُّ الوالدين . قال ثم أى ؟ قال : الجهاد فى سبيل الله[٣] » وفى النسائى عن أبى إمامة قال : أتيت النبىَّ صلى الله عليه وسلم فقلت مُرنى بأمر آخذه عنك . قال : عليك بالصوم فإنه لامِثْلَ له » وفى الترمذى « أىُّ الأعمال أفضلُ درجة عند الله يوم القيامة ؟ قال : الذاكرون الله كثيراً والذاكرات » وفى الصحيح فى قول « لا إلهَ إلا الله وحده لاشريك له الخ ،

(١) فتحقيق المناط العام المتقدم يلاحظ فى هذا الخاص أيضا فرتبة هذا الخاص تأتى بعد تحقق العام فى الشخص الذى ينظر فيه بالنظر الخاص ، فلو لم يكن ممن ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامة بهذا النوع من العمل لا يكون هناك محل للنظر الخاص فى أنه يناسبه أو لايناسبه الخ

(٢) رواه الشيخان

(٣) رواه مسلم

قال : ولم يأت أحدٌ بأفضل مما جاء به» الحديث[١] ! وفى النسائى «ليس شىءٌ أكرم على الله من الدُّعاء» وفى البزار : «أىُّ العبادة أفضل؟ قال : دعاء المرء لنفسه» وفى الترمذى «ما من شىء أفضل فى ميزان العبد المؤمن يوم القيامة مِن خُلقٍ حسن» وفى البزار : «يا أبا ذرٍّ ألا أدلُّك على خَصلتين هما خفيفتان على الظَّهر وأثقل فى الميزان من غيرهما ؟ عليك بحُسْنِ الخلق وطُول الصَّمت ؛ فوالذى نفسى بيده ما عَمِل الخلائق بمِثلهما». وفى مسلم : « أىُّ المسلمينَ خيرٌ ؟ قال : مَن سلِم المُسلمونَ من لسانِه ويدهِ » وفيه[٢] : « سئل أىُّ الإسلام خير ؟ قال : تُطْعِمُ الطَّعامَ وتقرأُ السلامَ على من عرَفْتَ ومن لم تعرِفْ » وفى الصحيح : « وما أُعطِى أحدٌ عطاءً هو خيرٌ وأوسعُ من الصبر[٣] » وفى الترمذى : « خيرُكم من تعلَّم القُرآنَ وعلَّمه » وفيه : « أفضلُ العبادةِ انتظار الفرَج » الى أشياء من هذا النمط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق ، ويشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة[٤] الى الوقت أو الى حال السائل

وقد دعا عليه السلام لأنسٍ بكثرة المال فبورك له فيه . وقال لثعلبة بن حاطب حين سأله[٥] الدعاء له بكثرة المال : « قليلٌ تؤدِّى شكرَهُ خيرٌ من كثيرٍ لا تطيقهُ[٦] » . وقال لأبى ذر : « يا أبا ذرٍّ إنى أراك ضعيفاً ، وإنى أُحِبُّ لك

---

(١) أخرجه الثلاثة والترمذى . وهو حديث طويل ذكره فى التيسير

(٢) أقول : وهو فى البخارى أيضا

(٣) جزء من حديث رواه مسلم

(٤) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التى توجد فيها الأفضلية بالنسبة للوقت او السائل

(٥) أى ولم يقبل الارشاد لما يناسب نفسه ، ونزل فيه (ومنهم من عاهد الله) الآية فكان هذا من معجزات علم الغيب

(٦) تقدم فى (ج٢ ـ ص٢٦٤)

ما أُحِبُّ لنفسي ، لا تأمَّرَنَّ على اثنين ، ولا تولَّيَنَّ مالَ يتيم[١] » ومعلوم أن كِلا العملين من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله ، وقد قال في الإمارة والحكم : « إن المُقسِطين عندَ اللهِ على منابرَ من نورٍ عن يَمينِ الرَّحمن » الحديث[٢] ! وقال : « أنا وكافلُ اليتيم كهاتين في الجنة[٣] » ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح

وفي أحكام إسمعيل بن إسحق عن ابن سيرين قال : كان[٤] أبو بكر يُخافِت ، وكان عمرُ يَجهر — يعني في الصلاة — فقيل لأبي بكر : كيف تفعل ؟ قال : أناجي رَبّي وأتضرع اليه[٥] . وقيل لعمر : كيف تفعل ؟ قال أُوقِظُ الوَسْنانَ وأخسأُ الشَّيطانَ وأُرضي الرحمن . فقيل لأبي بكر : « ارفعْ شيئاً » وقيل لعمرو : « اخفِضْ شيئاً » وفسر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد اخراج كل واحد منهما عن اختياره وإن كان قصده صحيحا

وفي الصحيح[٦] « أن ناساً جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : إنا نجدُ في أنفسِنا ما يتعاظم أحدُنا أن يتكلمَ به . قال : وقد وَجدتموه ؟ قالوا : نعم . قال : ذلك صريحُ الايمان » وفي حديث آخر : « مَن وَجدَ من ذلك شيأ فليَقُلْ : آمنتُ بالله[٧] » وعن ابن عباس في مثله قال : « إذا وجدتَ شيئاً من ذلك

(١) تقدم في (ج ١ — ص ١٧٧)
(٢) تمامه (وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا) أخرجه مسلم والنسائي ببعض اختلاف في اللفظ
(٣) تقدم (ج ٣ — ص ٨٠)
(٤) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي . ولفظهما مخالف لما هنا
(٥) لفظ التيسير في كتاب الصلاة (أسمعت من ناجيت)
(٦) رواه في التيسير عن مسلم وأبي داود
(٧) جزء من حديث رواه مسلم

فقل : هو الأوّلُ والآخِرُ والظاهرُ والباطنُ وهو بكل شىء عليم [(١)] » فأجاب[(٢)] النبيُّ عليه الصلاة والسلام بأجوبة مختلفة ، وأجاب ابنُ عباس بأمر آخر ، والعارض من نوع واحد

وفى الصحيح [(٣)] : « إنى أُعطى الرَّجُلَ وغيرُه أحبُّ إلىّ منه ، مخافةَ أن يكُبّه اللهُ فى النار » وآثر [(٤)] عليه الصلاة والسلام فى بعض الغنائم [(٥)] قوماً ، ووكل قوماً إلى إيمانهم ، لعلمه بالفريقين . وقبل عليه الصلاة والسلام من أبى بكر مالَه كله ، وندب غيرَه الى استبقاء بعضه وقال : « أمسِكْ عليك بعض مالِك فهو خيرٌ لك [(٦)] » وجاء آخر بمثلِ البيضةِ من الذهب ، فردها فى وجهه [(٧)]

وقال علىٌّ : «حدِّثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذَّبَ اللهُ ورسوله؟» فجعل إلقاء العلم مقيدًا ، فرب مسألة تصلح لقوم دون قوم . وقد قالوا فى الرّبانى إنه الذى يُعلِّمُ بصغارِ العلم قبل كِباره . فهذا الترتيب من ذلك . وروى عن الحرث ابن يعقوب قال : « الفقيهُ كلُّ الفقيه من فَقُه فى القرآن ، وعَرَفَ مكيدة الشيطان »

---

(١) أخرجه أبو داود

(٢) أقول : وأجاب من سأله عن المباشرة للصائم بالمنع ، وأجاب آخر بالجواز ثم ظهر أن الأول شاب والثانى شيخ

(٣) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائى

(٤) كما فى حديث مسلم فى إعطاء أبى سفيان وغيره يوم حنين

(٥) ككعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته ، فقال له (أمسك عليك الخ)

(٦) رواه الشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى

(٧) الحديث بطوله رواه أبو داود عن جابر وقد بين فى الحديث سر ردها حيث قال عليه السلام (يأتى أحدكم بجميع ماله فيقول : هذه صدقة ، ثم يقعد يتكفف الناس) وسبب رميه وإن لم تصبه أنه ألح على الرسول قائلا إنى أصبتها من معدن ولا أملك غيرها فلما أبى الرسول أخذها منه وأعرض عنه جاءه من جهة أخرى حتى جاءه من الجهات الأربع

بقوله وعرف مكيدة الشيطان هو النكتة فى المسألة . وعن أبى رجاء العطاردى قال قلت للزبير بن العوام : مالى أراكم يا أصحابَ محمدٍ من أخفَّ الناس صلاة ؟ قال : نُبادِرُ الوَسواسَ . هذا مع أن التطويل مستحب ، ولكن جاء مايعارضه ، ومثله حديث « أفتانٌ أنتَ يا مُعاذ ؟ [(١)] »

ولو تتبع هذا النوع لكثر جدا ، ومنه ما جاء عن الصحابة والتابعين ، وعن الأئمة المتقدمين . وهو كثير

وتحقيقُ المناط فى الأنواع واتفاقُ الناس عليه فى الجملة مما يشهد له [(٢)] كما تقدم . وقد فرّع العلماء عليه ؛ كما قالوا فى قوله تعالى : (إنَّما جزاءُ الذينَ يُحاربونَ اللهَ ورَسولهُ ويَسْعَوْنَ فى الأرْضِ فَساداً أنْ يُقتَّلُوا) الآية ؟ إن الآية تقتضى مطلق التخيير ، ثم رأوا أنه مقيَّدٌ بالاجتهاد : فالقتل فى موضع ، والصلب فى موضع والقطع فى موضع والنفى فى موضع . وكذلك التخيير فى الأسارى من المَنّ والفداء . وكذلك جاء فى الشريعة الأمرُ بالنكاح وعدوه من السنن ، ولكن قسّموه الى الأحكام الخمسة ، ونظروا فى ذلك فى حق كل مكلف وان كان نظرا نوعياً فإنه لا يتم الا بالنظر الشخصى . فالجميع فى معنى واحد ، والاستدلال على الجميع واحد ، ولكن قد يستبعد ببادىء الرأى وبالنظر الأول ، حتى يتبين مغزاه ومورده من الشريعة وما تقدم وأمثاله كافٍ مفيدٌ للقطع بصحة هذا الاجتهاد ، وانما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص . وبالله التوفيق

فإن قيل : كيف تصح دعوى التفرقة بين هذا [(٣)] الاجتهاد المستدَلِّ عليه [(٤)] ،

---

(١) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائى . وكان معاذ يطول بهم فى الصلاة فيقرأ بالبقرة وفيهم أصحاب الحاجات فشكوه ، أى مع أن التطويل مطلوب فى الأصل

(٢) أى يشهد للنظر الشخصى الخاص . وتفريعهم على مناط الأنواع كما فى الأمثلة لا يتم إلا بالنظر الشخصى الخاص ، فلذلك كان النوعى المذكور شاهدا للشخصى الخاص الذى هو بصدد إثباته

(٣) وهو تحقيق المناط بالمعنى الأول

(٤) أى على أنه لا يرتفع من الدنيا مادام التكليف موجودا

وغيره من أنواع الاجتهاد ؟ مع أنهما فى الحكم سواء ، لأنه ان كان غير منقطع فغيره كذلك ، إذ لا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لايصح ارتفاعه لا بالكلية ولا بالجزئية[١] . وعلى كل تقدير فسائر أنواع الاجتهاد كذلك

أما الأول فلأن الوقائع فى الوجود لا تنحصر ، فلايصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة ، ولذلك احتيج الى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره ، فلابد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها ، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد . وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم ، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعى ، وهو أيضاً اتباعٌ للهوى ، وذلك كله فساد ، فلا يكون بدٌّ من التوقف لا الى غاية ، وهو معنى تعطيل التكليف لزوما ، وهومؤد الى تكليف مالايطاق[٢] فاذاً لا بد من الاجتهاد فى كل زمان ، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان

وأما الثانى فباطل ، إذ لا يتعطل مطلق التكليف بتعذر الاجتهاد فى بعض الجزئيات ، فيمكن ارتفاعه فى هذا النوع الخاص وفى غيره ، فلم يظهر بين الاجتهادين فرق

---

(١) لعل الأصل (بالكلية أو بالجزئية) أى لا يخلو أن يكون مرادك بالانقطاع الممنوع هو الارتفاع كليا بحيث لا يكون له وجود أصلا ، أى وأما ارتفاعه فى بعض الجزئيات مع بقائه فى البعض الآخر فليس بممنوع أو يكون غرضك أنه لا يرتفع أصلا ولا فى جزئية . وقد فرع على الأول ما يفيد استواءهما فى عدم الارتفاع كليا ، وعلى الثانى مايفيد استواءهما فى أنه لاضرر من تعطل بعض الجزئيات فى كل من النوعين

(٢) أى فدليلك بعينه يجرى فى الأنواع الثلاثة أيضا ، فرفع الاجتهادفيها يؤدى الى تكليف المحال . فلا وجه لهذه التفرقة . بقى أن يقال إن هذا غير ما أجراه فى الدليل هناك ، حيث قال (لكان تكليفا بالمحال وهو غير ممكن شرعا كما أنه غير ممكن عقلا) والتزمنا هناك تصحيح كلامه بجعله من التكليف المحال ، ورجعه الى تكليف الغافل ؛ ولكنه هنا جعله من تكليف ما لا يطاق ، وهو التكليف بالمحال ، وهو جائز عقلا غايته أنه غير واقع فى الشرع والظاهر أن غرضه هنا عين ماتقدم له .

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر ، من جهة أن هذا النوع الخاص كلى فى كل زمان ، عامٌّ فى جميع الوقائع أو أكثرها ، فلو فرض ارتفاعه لا ارتفع معظم التكليف الشرعى أو جميعه ، وذلك غير صحيح ، لأنه ان فرض فى زمان ما ارتفعت الشريعةُ ضربةَ لازب ، بخلاف غيره ، فإن الوقائع المتجددة التى لا عهد بها فى الزمان المتقدم قليلة بالنسبة الى ما تقدم ، لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين ، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة ، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات ، كما لو فرض العجز عن تحقيق المناط فى بعض الجزئيات دون السائر ، فانه لا ضرر على الشريعة فى ذلك ، فوضح أنهما ليسا سواء[1] . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

إنما تحصل[2] درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين : « أحدهما » فهم[3]

---

(١) إذ أنه إذا تعطلت الأنواع الثلاثة فانما يتعطل قليل من فروع الشريعة ، بخلاف تحقيق المناط المستدل على عدم ارتفاعه ، فان تعطله يقتضى تعطل جميع فروع الشريعة ، أو على الأقل معظمها

(٢) سيأتى فى المسألة الخامسة والسادسة مايفيد أن هذا الحصر ليس حقيقيا ، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط ، وأن بعضها يحتاج لأكثر من الوصفين ، وبعضها لا يتوقف عليهما

(٣) لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذى جعله الأول ، بل جعله السبب . أما التمكن من الاستنباط فهو الذى اقتصرت عليه كتب الأصول المشتهرة ، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنة ، أى ما يتعلق منهما بالأحكام ؛ ثم بمعرفة مواقع الاجماع ، وشرائط القياس ، وكيفية النظر ، وعلم العربية ، والناسخ والمنسوخ وحال الرواة . وهذه هى المعارف التى أشار اليها المؤلف . ثم رأيت فى إرشاد الفحول للشوكانى نقل الغزالى عن الشافعى ــ بعد بيان مفيد فيما ينبغى للمجتهد أن يعمله ــ قال : ويلاحظ القواعد الكلية أولا ، ويقدمها على الجزئيات : كما فى القتل بالمثقل ، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم ، فان عدم قاعدة كلية نظر فى النصوص

مقاصد الشريعة على كمالها « والثانى » التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها

(أما الأول) فقد مر فى كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك ، لامن حيث إدراك[1] المكلف ، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والاضافات[2] . واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث[3] مراتب ، فإذا بلغ الانسان مبلغاً فَهِم عن الشارع فيه قصدَه فى كل مسألة[4] من مسائل الشريعة ، وفى كل باب من أبوابها ، فقد حصل

ومواقع الاجماع اه . وهذا بعينه مايشير اليه المؤلف هنا ، وأوضحه إيضاحا كافيا فى المسألة الأولى من كتاب الأدلة إلا أنه يبقى الكلام فيما نقله فى التبصرة عن القرافى فى نقض حكم الحاكم أذا خالف القياس والنص والقواعد ، حيث قال مالم يكن هناك معارض لها ، فلا ينقض الحكم اجماعا ، كما فى صحة عقد القراض والمساقاة والسلم والحوالة ونحوها ، فانها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس ، ولكن الأدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقيسة ولا يخفى مخالفة هذا لما قرره المؤلف هنا وما بسطه سابقا وما نقله الغزالى عن الشافعى اللهم الا أن يقال : معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد فى كلام القرافى تخصيصه لها ، والأخذ به فى موضع المعارضة ، اذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلى فيه ، كالعرايا وسائر المستثنيات . كما تقدم للمؤلف هناك

(١) أى الادراك البحت الذى لم يراع فيه الحيثية المذكورة

(٢) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار فى حال دون حال ، ووقت دون وقت ، ولشخص دون شخص ، وأن الأغراض فى الأمر الواحد تختلف ، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه . فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعا لما يراه المكلف مصلحة ؛ لأنه لا يستتب الأمر مع ذلك ، بل بحسب مارسمه الشرع من إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة ، ولو نافت الأهواء والأغراض (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض) وتقدم الدليل على ذلك ، وأن العقلاء فى الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم ، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى النصفة والعدل ، بل مع الهرج ، وكانت المصلحة تفوت مصلحة أخرى ، وتهدم قاعدة أو قواعد . فجاء الشرع بالميزان الذى يجمع بين المصالح فى كل وقت

(٣) أى لاتعدوها وإن حصل اختلاف فى بعض جزئياتها أنها من الضروريات أو من الحاجيات أو مكملات إحداهما مثلا

(٤) هذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزى الاجتهاد . فأما على جواز

له وصف هو السبب[1] فى تنزله منزلة الخليفة للنبى صلى الله عليه وسلم فى التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله

(وأما الثانى) فهو كالخادم للأول ؛ فان التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج اليها فى فهم الشريعة أولاً ، ومن هنا كان خادماً[2] للأول ، وفى استنباط الأحكام ثانياً ؛ لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا فى الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانيا . وإنما كان الأول هو السبب فى بلوغ هذه المرتبة ، لأنه المقصود ، والثانى وسيلة

لكن هذه المعارف تارة يكون الانسان عالما بها مجتهدا فيها ؛ وتارة يكون حافظاً لها متمكنا من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها ، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف ، إلا أنه عالم بغايتها وأن له افتقارا اليها فى مسألته التى

ذلك وهو الراجح المختار للغزالى وقال ابن السبكى إنه الصحيح فلا يشترط الفهم المذكور لغير المسألة التى يتعلق بها اجتهاده . قال فى المحصول : والحق أن صفة الاجتهاد تحصل فى فن دون فن ، وفى مسألة دون مسألة

(١) لا ينافى أنه لابد من الوصف الآخر وهو التمكن ، لأنه جعله شرطا وسمى هذا سببا .

(٢) لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة الا بواسطة هذه المعارف ، وقد تقدم أنه لا بد من الكليات التى هى ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة الى الجزئيات التى هى الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما يتعلق بها من المباحث المفصلة — فى كتب الأصول ، وأنه لا يستغنى بالكليات عن الجزئيات ، ولا بهذه عن تلك . فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولا ، فهى تخدمها من هذه الجهة . وعند الاستنباط لابد من ضمها معيا ، كما تقدم بسطه فى أول مسألة فى الأدلة . فلذا قال (وفى استنباط الأحكام ثانيا) وقد جعل التمكن شرطا ثانويا للحصول على درجة الاجتهاد ، وفهم المقاصد شرطا أوليا ، حتى عبر عنه بالسبب الذى هو أقوى من الشرط وعلله بأنه المقصود . ولو جرى على ماسبق له لعلله بأن الكليات هى أهم الجزأين ، إذ لابد من اعتبار الجزئيات بها دائما ، بحيث لا يمكن أن يخرم الجزئى الكلى بخلاف الجزئيات، فانها وإن كانت تعتبر فى الاستنباط إلا أنه لا بد من ردها الى الكليات

يجتهد فيها ، فهو بحيث إذا عنّت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته ، فلا يقضى فيها الا بمشورتهم . وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها فى نيل المعارف المذكورة

فان كان مجتهدا فيها كما كان مالك فى علم الحديث ، والشافعى فى علم الاصول فلا إشكال ، وإن كان متمكنا من الاطلاع على مقاصدها ؛ كما قالوا فى الشافعى وأبى حنيفة فى علم الحديث ، فكذلك أيضاً لا إشكال فى صحة اجتهاده ، وإن كان القسم الثالث فان تهيأ له الاجتهاد فى استنباط الأحكام مع كون المجتهد فى تلك المعارف كذلك[1] ، فكالثانى ، وإلا فكالعدم

فصل

وقد حصل من هذه الجملة أنه لايلزم[2] المجتهد فى الأحكام الشرعية أن يكون

(١) سيأتى له أنه يصح أن يسلم المجتهد من القارىء ، ومن المحدث ، ومن اللغوى ومن المؤرخ العالم بالناسخ والمنسوخ ، ولم يشترط فى هؤلاء أن يكونوا متهيئين لاستنباط الاحكام ، حتى يأخذ عنهم المجتهد ويبنى حكمه فما معنى قوله (كذلك ؟) الذى يفيد أن ذلك التهيؤ له قيد لصحة أخذ المجتهد عنه ما يبنى عليه استنباطه . نعم فى شرح العضد لابن الحاجب فى مسألة تجزى الاجتهاد المفروض حصول جميع ما هو أمارة فى المسألة فى ظنه نفياً أو إثباتا . اما بأخذه من مجتهد ، وإما بعد تقرير الأئمة الأمارات ولكنه يحتمل أخذها من مجتهد فى ذلك العلم الذى أخذ عنه فيه ، وإن لم يكن مجتهداً فى الأحكام بأن لم يكن مستوفيا كل الشرائط له . فتأمل

(٢) هذه قضية توجه النفى فيها إلى الكلية فتنحل إلى موجبة وسالبة جزئيتين ، وهما ما أشار إليهما بقوله (بل الأمر ينقسم) . فقوله (فان كان ثم علم) الجزئية الموجبة . وقوله (وما سوى ذلك) الجزئية السالبة . ويمكن جعلهما كليتين هكذا (كل علم لايمكن أن يحصل الخ) و (وكل علم يحصل وصف الاجتهاد من غير طريقه لايلزم أن يكون مجتهداً فيه) فالمطلبان الأخيران ليسا أمراً زائداً على المطلب الأول ، بل هما تفصيله ومآله ، كما يقتضيه قوله (بل الأمر ينقسم) ولذلك ترى

مجتهداً فى كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة ، بل الأمر ينقسم : فإن كان ثم علم لايمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهداً فيه . وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه وإن كان العلم به مُعيناً فيه ولكن لايخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد . فهذه ثلاثة مطالب لابد من بيانها :

﴿ أما الأول ﴾ وهو أنه لايلزم أن يكون مجتهدا فى كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة فالدليل عليه أمور :

أحدها أنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهد إلا فى الندرة ممن سوى[1] الصحابة ونحن نمثل بالأئمة الأربعة : فالشافعى عندهم مقلِّد فى الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد فى انتقاده ومعرفته ؛ وأبو حنيفة كذلك ، وإنما عدوا من أهله مالكا وحده ، وتراه فى الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيض وغير ذلك ويبنى الحكم على ذلك ، والحكم[2] لايستقل دون ذلك الاجتهاد . ولو كان مشترطا فى المجتهد الاجتهاد فى كل مايفتقر إليه الحكم ، لم يصح لحاكم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً فى كل مايفتقر إليه الحكم الذى يوجهه على المطلوب للطالب ؛ وليس الأمر كذلك بالاجماع

الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالا على الثالث خاصة ، وعند ما أراد الاستدلال على الثالث لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول ، والتزم أن يقول (فقد مر ما يدل عليه) وحينئذ فهما مطلبان لاثلاثة عند التحقيق

(١) ولماذا نستثنى الصحابة ؟ وهم كغيرهم لايتأتى لأحدهم أن يكون عالما بكل ما يتوقف عليه الاجتهاد ، من تجارب وطب وغير ذلك ، ولا بد لهم من الرجوع إلى غيرهم فى كثير مما يتوقف عليه الاجتهاد كما هو الواقع

(٢) أى والحكم الذى بناه لايستغنى عن ذلك الاجتهاد الذى رجع فيه لغيره من هؤلاء فلو كان لا بد فى المجتهد أن يكون مجتهداً فى كل ما يتعلق به الاجتهاد لكان هؤلاء الأئمة غير مقبول منهم الاجتهاد ، وهو باطل وقوله (ولو كان مشترطا الخ)

﴿ والثانى[١] ﴾ أن الاجتهاد فى استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل[٢] بنفسه ، ولا يلزم فى كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال ، بل يقول العلماء ان من فعل ذلك فقد أدخل فى علمه علما آخر ينظر فيه بالعرَض لابالذات ، فكما يصح للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعى أن الاسطقصات أربعة وأن مِزاج الانسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الانسان ، وغير ذلك من المقدمات ، كذلك يصح أن يسلِّم المجتهدُ من القارىء أن قوله تعالى : (وامسحوا برءوسكم وأرْجُلِكم) بالخفض مروىٌّ[٣] على الصحة ، ومن المحدِّث أن الحديث الفلانى

هذا دليل ثان ، محصله لو كان هذا شرطا لزم ألا يجلس للقضاء بين الناس إلا مجتهد فى كل ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للآخر وليس كذلك باجماع فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء ، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط فى الجزئيات غالباً ، ولذلك أجمعوا على اجتهاده صلى الله عليه وسلم فى القضاء ، مع اختلافهم فى كون الاجتهاد فى استنباط الأحكام من رتبته صلى الله عليه وسلم . فلا يسلم قياس الاجتهاد على القضاء فى عدم لزوم العلم بكل ما يتوقف عليه الحكم

(١) هو فى الحقيقة دليل ثالث

(٢) ليس هناك علم يقال له (علم الاجتهاد فى استنباط الاحكام الشرعية) له موضوع يميزه عما سواه ، حتى يعد كل ماخرج عنه نظراً فى عرضى العلم لا فى ذاتى له ، فان كان مراده المعارف التى ينبنى عليها التمكن فى الاجتهاد فذلك ما نحن بسبيل معرفته ، وتمييز مايتوقف عليه مما لايتوقف عليه . فبعد أن يمتاز ما يتوقف عليه يقال إن مازاد عنه يكون البحث فيه أشبه شىء بادخال علم فى آخر ، وهو فى اصطلاحهم غير محمود . وبالجملة فهذا الدليل أشبه بالشعريات مالم يمحص الأمر ويحصر مايتوقف عليه الاجتهاد توقفا أصليا كما أشرنا اليه

(٣) ليس فى هذا اجتهاد حتى يقال إنه أخذ من المجتهد كما تقدم له فى مثال الطبيب . إنما هو بجرد الرواية والتلقى ، ويشترك المجتهد فى ذلك مع المروى عنه بمجرد الرواية . إلا أن يقال إنه لا يلزمه فى الرواية حينئذ أن يعرف طرقها وطبقات الرواة لها ، بخلاف عالم القراءات الذى يعد فنيا أو نسميه خصيصا . وهذا إذا

صحيح أو سقيم ، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله : (كُتب عليكم إذا حضر أحدكمُ الموت إن ترك خيرًا الوصية) منسوخ بآية المواريث ، ومن اللغوى أن القرء يطلق[1] على الطهر والحيض ، وما أشبه ذلك ، ثم يبنى عليه الأحكام.

بل براهين الهندسة فى أعلى مراتب اليقين ، وهى مبنية على مقدمات[2] مسلمة فى علم آخر ، مأخوذة فى علم الهندسة على التقليد ، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية ، ولم يكن ذلك قادحا فى حصول اليقين للمهندس أو الحاسب فى مطالب علمه. وقد أجاز[3] النظار وقوع الاجتهاد فى الشريعة من الكافر المنكر لوجود الصانع والرسالة والشريعة ، إذ كان الاجتهاد إنما ينبنى على مقدمات تفرض صحتها ، كانت كذلك فى نفس الأمر أولا . وهذا أوضح من إطناب فيه

فلا يقال : إن المجتهد إذا لم يكن عالما بالمقدمات التى يبنى عليها لايحصل له العلم بصحة اجتهاده

اشترطنا فى الآخذ عنه أن يكون بالغا هذه المرتبة وإن كانت عبارته هنا لاتفيد ذلك ، لأنه اكتفى بقوله (مروى على وجه الصحة) ولا يخفى أن هذا يكفى فيه مجرد تلقى الرواية

(١) ينافى ما سيأتى له أنه لابد أن يكون مجتهدا فى اللغة بحيث يساوى العرب فى فهمها مفردات وتراكيب ، ومن ينقص عن ذلك لا يعتد بقوله فى فهم الكتاب والسنة كما سيأتى له فى الحاصل آخر المسألة

(٢) كوجود الدائرة الذى سيمثل به ، وكوجود الزاوية ، فانهما يرجعان الى علم وجود الكم المتصل المبرهن عليه فى غير الهندسة . وكذا العدد بالنسبة للكم المنفصل.

(٣) فى التحرير وشرحه ومنهاج البيضاوى شرطية الايمان . ثم ماهى ثمرة هذا التجويز ؟ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الأحكام الشرعية ؟ وهو غير معقول ، أم يعمل هو بها ؟ وهذا لايعنينا ولايعد اجتهادا فى الشريعة . وقوله (تفرض صحتها) ، هذا غير كاف ، بل لابد من تأكده صحتها حتى يكون معتقدا أو ظانا صحة الحكم . أما مجرد الفرض فلا يؤدى الى حكم مظنون فضلا عن معتقد . وهذا يكر أيضا على اجتهاد الكافر ، لأنه لا يعتقد صحة المقدمات التى ينبنى عليها اجتهاده فى الشريعة ، لأنها

لأنا نقول : بل يحصل له العلم بذلك ، لأنه مبنى على فرض [١] صحة تلك المقدمات . وبرهان الخلف [٢] مبنى على مقدمات باطلة فى نفس الأمر ، تفرض صحيحة فيبنى عليها ، فيفيد البناء عليها العلم بالمطلوب ، فمسألتنا كذلك

والثالث أن نوعا من الاجتهاد لا يفتقر الى شىء من تلك العلوم أن يعرفه ، فضلاً أن يكون مجتهداً فيه ، وهو الاجتهاد فى تنقيح [٣] المناط ، وانما يفتقر [٤] الى

الكتاب والسنة ومايرجع اليهما . قال فى التحرير وشرحه : وأما العدالة فشرط قبول فتواه ، فانه لا يقبل قول الفاسق فى الديانات ، لا شرط صحة الاجتهاد ، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد فله أن يأخذ باجتهاد نفسه اه فليس الكلام فى الكافر على ما رأيت . وقال الآمدى : شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصدقا بالرسول وما جاء به

(١) وهل فرض الصحة يحصل الظن أو العلم بصحة النتيجة ؟ أو أنه يؤول الأمر الى أن ما يكون عنده ليس بعلم ولا ظن ، بل إن صحت المقدمات وهو لا يعلم صحتها تكون النتيجة صحيحة . فتأمل

(٢) المتقدمون من المناطقة على تركبه من قياسين : اقترانى شرطى ، ثم استثنائى هكذا : لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا ، ولو كان نقيضه حقا لكان المحال ثابتا . ونتيجة هذا لو لم يكن المطلوب حقا لكان المحال ثابتا . توضع فى الاستثنائى ويستثنى نقيض تاليها هكذا لكن المحال غير ثابت ، فالمطلوب حق . وبعض المتأخرين على أنه قياس استثنائى فقط مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر محال يستثنى فيه نقيضه . وعلى كل حال فالصدق والكذب فى الاقترانى الشرطى وكذا فى الاستثنائى المتصل انما يرجع الى وجود الارتباط والتلازم وعدمهما وإنتاجها يتوقف على كون ذلك كليا ودائما فأين تكون المقدمات الباطلة فى نفس الأمر التى يبنى عليها فتفيد العلم بالمطلوب ؟ فكلامه غير واضح

(٣) كيف وهو لا يكون الا فى أوصاف تضمنها نص الشارع ، وهو عربى يحتاج فهمه الى الرتبة العربية المشترطة

(٤) قال فيما تقدم إن التمكن من الاستنباط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة وأنه خادم للأول وهو فهم مقاصد الشريعة . فقوله (وإنما يفتقر إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شىء من تلك العلوم) لا يتأتى مع سابق الكلام

الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة . وإذا ثبت نوعٌ من الاجتهاد دونَ الاجتهاد[1] فى تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه وهو المطلوب

فان قيل : إن جاز أن يكون مقلِّدا فى بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصفُ له مسألة معلومة فيه ؛ لأن مسألة يقلد فى بعض مقدماتها لا تكون مجتهداً فيها بإطلاق ، فلم يمكن أن يوصف صاحبها بصفة الاجتهاد بإطلاق ، وكلامنا إنما هو فى مجتهد يُعتمد على اجتهاده بإطلاق ، ولا يكون كذلك مع تقليده فى بعض المعارف المبنى عليها

فالجواب أن ذلك شرطٌ فى العلم بمسألةٍ المجتهدُ فيها[2] بإطلاق ، لا شرطٌ فى صحة الاجتهاد ، لأن تلك المعارف ليست جزءا من ماهية الاجتهاد ، وإنما الاجتهاد يتوصل اليه بها . فاذا كانت محصَّلة بتقليد أو باجتهاد أو بفرض[3] محال ، بحيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حُصِّل هذا ثم بنَى عليه كان بناؤه صحيحا ؛ لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع فى تحصيل العلم أو الظن بالحكم ، وهو

لأنه على ما تقدم لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل وان لم يحتج اليها عند التخريج وإنما يصح ذلك اذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليدا . فتأمل

(١) بل دليله ينتج أكثر من ذلك : فيقال وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هذه العلوم رأسا فضلا عن الاجتهاد فيها . ثبت مطلق الاجتهاد بدون تلك المعارف وبدون الاجتهاد فيها . ثم لا يخفى أن هذا غير ما أصله أولا من جعله شرطا للحصول على صفة الاجتهاد . وهذا يزيد ما أشرنا اليه فى الكلام على الحصر فى الوصفين بيانا ووضوحا

(٢) لعل الأصل (المجتهد فيها مجتهد باطلاق)

(٣) مبنى على ماسبق له . وقد علمت أن هذه توسعة فى الكلام لامحل لها ، لأنه لا يعد من بذل الوسع الكافى فى الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج الى أمارة أن المجتهد فى علم هذه الأمارة يسلم بماحصل عليه منها ، ثم يبنى على هذا الفرض استنباطه حكما شرعيا يجب عليه العمل به ويقلد فيه ، بمجرد هذا الفرض الذى ليس من نوع

قدوقع . ويبين ذلك ما تقدم فى الوجه الثانى ، وأن العلماء[1] الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس ، كمالك والشافعى وأبى حنيفة كان لهم أتباعٌ أخذوا عنهم وانتفعوا بهم ، وصاروا فى عداد أهل الاجتهاد ، مع أنهم عند الناس مقلدون فى الأصول لأئمتهم ، ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلَّدٍ فيها ، واعتُبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم ، وعمل على وفقها ، مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقتهم ، فصار قول ابن القاسم أوقول أشهب أوغيرهما معتبرا فى الخلاف على إمامهم، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبى حنيفة ، والمزنى والبويطى مع الشافعى . فاذاً لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد فى بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها

﴿ وأما الثانى من المطالب ﴾ وهو فرضُ علمٍ تتوقف صحة الاجتهاد عليه فإن كان ثَمّ علم لا يحصل الاجتهاد فى الشريعة الا بالاجتهاد فيه فهو بلا بُدٍّ مضطرٌ اليه ؛ لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن فى العادة الوصول الى درجة الاجتهاد دونه ، فلابد من تحصيله على تمامه . وهو ظاهر

إلا أن هذا العلم مبهمٌ فى الجملة ، فيسأل عن تعيينه

والأقرب فى العلوم الى أن يكون هكذا علمُ اللغة العربية ، ولا أعنى بذلك النحو وحده ، ولا التصريف وحده ، ولا اللغة ، ولا علم المعانى ، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان ، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معانى كيف

التقليد ولا نوع الاجتهاد فى هذه الأمارة وما سلم له فى الوجه الثانى كان من باب التقليد للعالم المحدث ومن معه وسيقول بعد (ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلد فيها) ولم يأت بمثال للمقدمات المفروضة التى كرر الكلام فيها

(١) هذا المثال أظهر من الأمثلة التى ذكرها فى الدليل الثانى من التسليم للقارئ واللغوى الخ ، لأنه لم يقدم دليلا على صحة هذا التسليم ، بل أرسلها دعوى مجردة . أما هذا المثال فواضح ، لأنه لا ينازع أحد فى التسليم لمثل ابن القاسم وأبى يوسف فى الاجتهاد والمخالفة فى بعض الفروع لمالك وأبى حنيفة ، واعتبار اجتهادهما صحيحاً

تصورت ، ما عدا علم الغريب[1] ، والتصريف المسمى بالفعل ، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية ، فإن هذا غير مفتقر اليه هنا ، وان كان العلم به كمالا فى العلم بالعربية . وبيان تعين هذا العلم ما تقدم فى كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية ، واذا كانت عربية فلايفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، لأنهما سيان[2] فى النمط ما عدا وجوه الاعجاز . فإذا فرضنا مبتدئا فى فهم العربية فهو مبتدئ فى فهم الشريعة ، أو متوسطا فهو متوسط فى فهم الشريعة . والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية . فان انتهى الى درجة الغاية فى العربية كان كذلك فى الشريعة ، فكان فهمه فيها[3] حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة . فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم ، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة ، ولا كان قوله فيها مقبولا .

فلابد من أن يبلغ فى العربية مبلغ الأئمة فيها ؛ كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمى والمازنى ومن سواهم . وقد قال الجرمى : أنا منذ ثلاثين سنة أفتى الناس

---

(١) لعله لايريد الغرابة بالمعنى الأعم الذى يشمل مالا يخل بالفصاحة وما يخل بها ، بل يريد الثانى حتى يكون للاستثناء وجه فى عدم الحاجة إليه ، لأنه لايوجد فى القرآن أصلا . أما المعنى الأول فهو موجود قطعا ، والاجتهاد يتوقف عليه ؛ لأنه تعريف بمعنى المفردات

(٢) أى أن ماورد فى الشريعة من الكتاب والسنة وما ورد من كلام العرب من نمط واحد ، وطريق واحد ، سوى ما اختصا به من المزايا التى ترتفع بها درجة الكلام فى الحسن والقبول . فالقرآن انفرد عن سائر كلام العرب بمزايا جعلته معجزاً للبشر عن الاتيان بسورة منه والحديث امتاز بما جعله يفوق غيره من كلامهم وإن لم يبلغ درجة الاعجاز

(٣) يعنى فهمه من حيث ما يفيده الكلام العربى ، وليس المراد أنه بمجرد ذلك يكون مجتهداً فى الشريعة ويؤخذ بقوله فيها . بل لابد من ضم الصفات الأخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذلك

من كتاب سيبويه . وفسروا ذلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحب حديث ، وكتابُ سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، والمراد بذلك أن سيبويه وإن تكلم في النحو فقد نبّه في كلامه على مقاصد العرب ، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها ، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوعٌ والمفعول منصوب ونحو ذلك ، بل هو يبين في كل باب ما يليق به ، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني . ومن هنالك كان الجرمي على ما قال ، وهو كلام يروى عنه في صدر كتاب سيبويه من غير إنكار

ولا يقال : إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية ، فقالوا ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبي عبيدة والأصمَعي ، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة ، وإنما يكفيه أن يحصّل منها ما تتيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب[1] والسنة

لأنا نقول : هذا غير ما تقدم[2] تقريره . وقد قال الغزالي في هذا الشرط : إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال ، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ومطلقه ومقيده ، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه ، وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد . ثم قال : والتخفيف فيه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد ، وأن يعلم جميع اللغة ويتعمق في النحو ، وهذا أيضاً صحيح ، فالذي نفي اللزوم فيه[3] ليس هو المقصود في الاشتراط ، وإنما المقصود تحرير الفهم

---

(١) لعل الأصل من الكتاب .

(٢) من أن من لم يبلغ شأو العرب والصحابة في فهم اللغة لم يكن قوله حجة

(٣) أي وهو علم جميع اللغة لم نشترطه ، لأننا إنما اشترطنا أن يساوي العربي في فهم اللغة ، ولم نشترط أن يعرف الجميع، لأن العربي لا يعرف جميع اللغة ، ولا يدقق التدقيقات المتعمقة مثل ما للخليل مثلا . وهذا لا يمنع أن يشترط الاجتهاد في اللغة بناء على كلام الغزالي نفسه حيث قال (القدر الذي يفهم به خطاب العرب الخ) لأن هذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد

حتى يضاهى[1] العربى فى ذلك المقدار ، وليس من شرط العربى أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق ، فكذلك المجتهد فى العربية ، فكذلك المجتهد فى الشريعة . وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه فى الاجتهاد فى العربية ، فيبنى فى العربية على التقليد المحض ، فيأتى فى الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه ، وإن كان مما تعقد عليه الخناصر جلالةً فى الدين ، وعلماً فى الأئمة المهتدين . وقد أشار الشافعى فى رسالته الى هذا المعنى[2] ، وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها ؛ ثم ذكر مما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً به ظاهره ، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص ، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخله فى الكلام ، وبالعام يراد به الخاص ، ويعرف بالسياق ، وبالكلام ينبئ أوله عن آخره ، وآخره عن أوله ، وأن تتكلم بالشىء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالاشارة ، وتسمى الشىء الواحد بالأسماء الكثيرة ، والمعانى الكثيرة بالاسم الواحد ، ثم قال : فمن جهل هذا من لسانها — وبلسانها نزل الكتابُ وجاءت به السنة — فتكلَّف القولَ فى علمها تكلف ما يجهلُ بعضَه ، ومن تكلف ما جهل ومالم يُثبته معرفةً كانت موافقةُ الصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غيرَ محمودة وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمُه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه . هذا قوله ، وهو الحق الذى لا محيص عنه . وغالب ما صنِّف فى أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التى تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها . وما سواها من المقدمات فقد يكفى فيه التقليد ، كالكلام فى الأحكام تصورا

---

(١) انظر إذا ما اشتهر عن أبى حنيفة من عدم إجادته اللغة فهذا يدل على عدم صحة ما اشتهر

(٢) بعد أن ذكر فى الاعتصام مهم ماقاله الشافعى فى هذا المعنى وأمثلته قال : وإنما أتى الشافعى بالأغمض من طرائق العرب لأن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو وبيان الخ وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال

وتصديقا ، كأحكام النسخ ، وأحكام الحديث ، وما أشبه[1] ذلك

فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد فى الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد فى كلام العرب ، بحيث يصير فهم خطابها له وصفاً غيرمتكلف ولامتوقف فيه فى الغالب الا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب

(وأما الثالث من المطالب) وهو أنه لا يلزم فى غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالما بها فقد مر مايدل عليه ؛ فان المجتهد إذا بنى اجتهاده على التقليد فى بعض المقدمات السابقة عليه فذلك لا يضره فى كونه مجتهدا فى عين مسألته ، كالمهندس إذا بنى بعض براهينه على صحة وجودالدائرة مثلا ، فلايضره فى صحة برهانه تقليده لصاحب ما بعد الطبيعة وهو المبرهن على وجودها ، وان كان المهندس لا يعرف ذلك بالبرهان ، وكما قالوا فى تقليد الشافعى فى علم الحديث ولم يقدح ذلك فى صحة اجتهاده ، بل كما يبنى القاضى فى تغريم قيمة المتلف على اجتهاد المقوم للسلع وإن لم يعرف هو ذلك ، ولا يخرجه ذلك عن درجة الاجتهاد ، وكما بنى مالك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن وإن كان هو غير عارف به ، وما أشبه ذلك

﴿ المسألة الثالثة ﴾

الشريعة كلها ترجع[2] الى قول واحد فى فروعها وإن كثر الخلاف ، كما أنها فى أصولها كذلك ، ولا يصلح فيها غير ذلك . والدليل عليه أمور

(أحدها) أدلة القرآن . من ذلك قوله تعالى : (ولو كانَ مِن عِندِ غيرِ اللهِ

---

(١) كأسباب النزول ومواقع الاجماع

(٢) أى فليس من مقاصد الشرع وضع حكمين متخالفين فى موضوع واحد بل لا يريد إلا طريقا واحدا فى الواقع . ولاينافى هذا حصول اختلاف من المجتهدين فى الطريق الذى يريده الشارع

لوَجدُوا فيه اختِلافًا[1] كثيرا) فنفى أن يقع فيه الاختلاف ألبتة ، ولو كان فيه ما يقتضى قولين مختلفين لم يصدق عليه هـذا الكلام على حال . وفى القرآن : (فإنْ تَنازَعتمْ فى شىء فرُدُّوهُ الى اللهِ والرَّسولِ) الآية ! وهذه الآية صريحة فى رفع[2] التنازع والاختلاف ، فإنه ردّ المتنازعين الى الشريعة ، وليس ذلك الا ليرتفع الاختلاف ، ولا يرتفع الاختلاف الا بالرجوع الى شىء واحد ، إذ لو كان فيه ما يقتضى الاختلاف لم يكن فى الرجوع اليه رفعُ تنازع ، وهذا باطل[3] . وقال تعالى : (ولا تكونوا كالَّذين تفرَّقوا[4] واختَلفُوا مِن بعدِ ماجاءهمُ البيِّناتُ)

---

(١) مبنى على أن المراد الاختلاف فى الأحكام الشرعية . ومنعه بعضهم بوقوع هذا الاختلاف فعلا ، وقال : المراد به التناقض فى المعنى والقصور عن البلاغة ، فالأول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لايكون كذلك ، ويكون العقل موافقا لبعض أحكامه دون بعض . والثانى بتفاوته فى النظم ركة وفصاحة ، وبلوغا لحد الاعجاز فى البعض دون البعض وكل ذلك يكون سببه نقصان القوة البشرية وتخاذلها عن الوفاء بمواجب الصحة الكاملة والاعجاز التام . على أن الآية فى وصف القرآن وهو أخص من مطلق الشريعة ، فانها لما تشمله تشمل السنة والاجماع والقياس وسنة الصحابة كما تقدم ، فالدليل أخص من المدعى . ولكن المانع لايتأتى له إثبات الاختلاف فى الأحكام الشرعية أيضا بالمعنى الذى يريده المؤلف وهو تعارض أدلتها فى نفس الأمر فيرجع إلى المعنى الذى يقرره المؤلف

(٢) أى عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها . والاستدلال بهذه الآية تام يشمل القرآن والسنة وغيرهما مما ينبنى عليهما

(٣) أى عبث لايطلبه الله تعالى . أى وقد طلب منهم الرجوع اليهما لرفع التنازع ، والرجوع الى مايقتضى الاختلاف لايمكن أن يحقق المطلوب ، فيكون عبثا . الا أنه مع قوة هذا الدليل على المدعى تبقى شبهة فى المقام : وهى أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنة قد لايرتفع النزاع بينهم . وقد يجاب عنها بأنه لم يقل إن رددتموه ارتفع قطعا وبطريقة كلية .

(٤) وقد يقال ان التفرق المنهى عنه التفرق بالعداوة ، والاختلاف فى أصول الدين ، وتكفير بعضهم بعضا ، كما هو الواقع فى شأن هؤلاء اليهود والنصارى الذين

الآية . والبينات هى الشريعة ، فلولا أنها لا تقتضى الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم : مِن بعدِ كذا ، ولكان لهم فيها أبلغُ العذر ، وهذا غير صحيح . فالشريعة لا اختلاف فيها . وقال تعالى : (وأنَّ هذا صِراطى مُستقيما فاتَّبعوهُ ولا تتَّبعُوا السُّبلَ فتفرَّقَ بكم عن سبيلِهِ) فبين أن طريق الحق واحد ، وذلك عام فى جملة الشريعة وتفاصيلها . وقال تعالى : (كان الناسُ أمَّةً واحدةً فبعثَ اللهُ النبيِّين مُبشِّرينَ ومُنذِرينَ وأنزَلَ معَهمُ الكِتابَ بالحقِّ لِيحكمَ بينَ الناسِ فِيما اختلفُوا فيهِ) ولا يكون حاكما بينهم الا مع كونه قولا واحداً فصلاً بين المختلفين . وقال : (شَرعَ لكمْ منَ الدِّينِ ما وَصَّى به نُوحاً — الآية الى قوله : ولا تتفرَّقُوا فيه) ثم ذكر بنى إسرائيل وحذَّر الأمة أن يأخذوا بسنتهم ، فقال : (وما تفرَّقُوا إلا مِن بعدِ ما جاءهمُ العلمُ بَغياً بينهم) وقال تعالى : (ذلكَ بأنَّ اللهَ نزَّلَ الكتابَ بالحقِّ ، وإنَّ الَّذينَ اختلفُوا فى الكتابِ لَفى شِقاقٍ بَعيد) ، والآياتُ فى ذم الاختلاف والأمرِ بالرجوع الى الشريعة كثيرٌ ، كله قاطع فى أنها لا اختلاف فيها ، وإنما هى على مأخذٍ واحدٍ وقولٍ واحد . قال المُزَنِيُّ صاحب الشافعى : ذمَّ اللهُ الاختلافَ وأمرَ عنده بالرجوع إلى الكتاب والسنة

(والثانى) أن عامة [1] أهل الشريعة أثبتوا فى القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ

نعى عليهم هذا التفرق والاختلاف . ولو كان كما يقول لكان المسلمون وأولهم الصحابة قد وقعوا فيما نهوا عنه ، ولكان يترتب عليه الجزاء الذى ترتب على تفرق اليهود والنصارى ، معاذ الله ! فقوله : (والبينات هى الشريعة) نقول : بل أخص ، فلا ينتج المطلوب

(١) لم يخالف الاأبو مسلم الأصفهانى من المسلمين فى وقوعه فى شريعة واحدة . والصحيح أن خلافه لفظى ، لأنه يسميه تخصيصا . ولم يخالف فيه من الملل الاخرى سوى الشمعونية من اليهود ، ذهبو الى امتناعه عقلا وسمعا . والعنانية منهم الى امتناعه سمعا . أما العيسوية منهم أصحاب عيسى الأصفهانى فيجيزونه عقلا وسمعا ، واعترفوا بنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولكنهم قالوا للعرب خاصة

على الجملة ، وحذّروا من الجهل به والخطأ فيه ، ومعلومٌ أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال ، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ، والفرض خلافه ، فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ — من غير نص قاطع فيه — فائدة[1] ، ولكان الكلام فى ذلك كلاماً فيما لا يجنى ثمرة ، إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداء ودواماً ، استناداً الى أن الاختلاف أصل من أصول الدين ، لكن هذا كله باطل باجماع . فدل على أن الاختلاف لا أصل له فى الشريعة . وهكذا القول فى كل دليل مع معارضه ، كالعموم[2] والخصوص ، والاطلاق والتقييد ، وما أشبه[3] ذلك ، فكانت تنخرم هذه الأصول كلها ، وذلك فاسد ، فما أدى اليه مثله

(والثالث) أنه لو كان فى الشريعة مَساغٌ للخلاف لأدّى الى تكليف مالا يطاق ؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع فإما أن يقال إن المكلف مطلوبٌ بمقتضاهما ، أوْلا ، أو مطلوبٌ بأحدهما دون الآخر ، والجميع غير صحيح . فالأول يقتضى « افعلْ » ، « لا تفعلْ » لمكلف واحد من وجه واحد ، وهو عين التكليف بما لا يطاق . والثانى باطل ، لأنه خلاف[4]

(١) أى لما كان هناك مقتض للبحث والاجتهاد عن الناسخ والمنسوخ ، بل كان يجب الوقوف فى ذلك عند حد ماثبت بنص قاطع فقط

(٢) أى فكان لا يلزم البحث عن المخصصات للعام مع أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصص إجماعا

(٣) أى كالترجيح بين الادلة المتعارضة

(٤) لان محصل الثانى أنه غير مطلوب بمقتضى الدليلين ، والفرض توجه الطلب . ولم يقل إنه تكليف بما لا يطاق لانه لا يكون كذلك إلا لو كان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوب بضد ذلك مثلا . وقوله (وكذا الثالث) أى يلزمه خلاف الفرض لأن الفرض انهما مقصودان معا للشارع فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر وقوله (فلم يبق الا الأول) أى لم يبق غير مخالف لأصل المفروض الا الاول ، وقد بطل بكونه تكليف مالا يطاق

الفرض . وكذلك الثالث ، إذ كان الفرض توجه الطلب بهما . فلم يبق إلا الأول فيلزم منه ما تقدم

لا يقال إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين

لأنه خلاف الفرض ، وهو أيضا قول واحد لا قولان ، لأنه إذا انصرف كل دليل الى جهة لم يكن ثَمَّ اختلاف . وهو المطلوب

(والرابع) أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع ، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جِزافاً [1] من غير نظر فى ترجيحه على الآخر . والقول بثبوت الخلاف فى الشريعة يرفع باب الترجيح جملة ، إذ لا فائدة فيه ولا حاجة اليه على فرض ثبوت الخلاف أصلا شرعيا لصحة وقوع التعارض فى الشريعة ، لكن ذلك فاسد ، فما أدى اليه مثله

(والخامس) أنه شئ لا يتصور ؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع مثلا لم يتحصل مقصوده ، لأنه إذا قال [2] فى الشىء الواحد : « افعل »

---

(١) لأنه إنما يصح أن يعمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافا إذا كان الاختلاف أصلا فى الدين ، والحاجة إلى الترجيح لاتكون إلا لأن الحق واحد علينا تعرفه . ولعله لهذه المزية التى انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ وما معهما أفرده بهذا الدليل الرابع ، مع إمكان دخوله فى قوله (وما أشبه ذلك) كما أشرنا إليه ، وإن كان بيانه فى قوله (إذ لافائدة فيه) هو البيان السابق بعينه . ولو صور الدليل هكذا : اتفقوا على إثبات الترجيح وأنه لايصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافا بدون نظر فى طرق ترجيحه ؛ والقول بثبوت الخلاف يرفع لزوم النظر فى الترجيح ، ويصحح أخذ أحد الدليلين جزافا ، لكان لأفراد الترجيح بدليل رابع وجه ، لأن ما تقدم فى الثانى مأخذه أن البحث فى العموم وما معه لاتجنى له ثمرة والمأخذ فى هذا الدليل أن قولهم بلزوم الترجيح يتنافى مع كون الاختلاف أصلا فى الدين . ولا يخفى أن مثله يقال فى العموم والاطلاق كما أشرنا إليه

(٢) هذا ليس بعيدا عن الاحتمال الاول فى الدليل الثالث الذى قرره بأنه تكليف بما لايطاق . غايته أنه قرره هنا من جهة فهم المكلف وانه لايتأتى له أن يفهم المكلف

« لا تفعل » فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل ، لقوله : « لا تفعل » ولا طلب تركه ، لقوله : « افعل » فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف ، فلا يتصور توجهه على حال ، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها الى التطويل لفساد الاختلاف فى الشريعة

(فان قيل) : إن كان ثم مايدل على رفع الاختلاف فثم مايقتضى وقوعه فى الشريعة ، وقد وقع . والدليل عليه أمور :

« منها » إنزال المتشابهات [1] ؛ فإنها مجال للاختلاف ، لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك . هذا و إن كان التوقف فيها هو المحمود فإن الاختلاف فيها قد وقع ، ووضع الشارع لها مقصود له ، و إذا كان مقصوداً له وهو عالم بالمآلات فقد جعل سبيلا الى الاختلاف ، فلا يصح أن ينفى عن الشارع رفع [2] مجال الاختلاف جملة

« ومنها » الامور الاجتهادية التى جعل الشارع فيها للاختلاف مجالا ، فكثيراً ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية [3] وغير قياسية ، بحيث يظهر بينها التعارض

به و يكون حينئذ خللا فى المأمور ، وتقدم أن ذلك من التكليف المحال الراجع الى تكليف الغافل . فعلى فرض أنه يقصد ذلك لا يكون الفرق الا من جهة التصوير والتقرير لا غير ، لأنه يمكن تصوير الاحتمال المذكور به ، فلا تكون هناك حاجة الى هذا رأسا . الا أن يقال إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصد من التكليف ، يعنى فيكون عبثا ، وهذه جهة أخرى لابطاله غير جهة تكليف مالا يطاق فى الدليل الثالث وهذا ما يفيده قوله (لم يتحصل مقصوده) وإن كان فى استدلاله بعد ذلك نحا نحو لزوم التكليف المحال كما أشرنا اليه

(١) المراد بها المتشابهات الحقيقية . وقوله (ومنها الأمور الاجتهادية) هى المتشابهات الاضافية

(٢) لعل الصواب (وضع) بالواو والضاد ، كما يدل عليه السياق والسباق

(٣) كما ذكروه فى معارضات القياس كقول الحنفى مسح الرأس مسح ، فلا يكرر ، كمسح الخف . فيقول الشافعى : مسح الرأس ركن ، فيكرر ، كالغسل

ومجال[(١)] الاجتهاد لما قصده الشارع فى وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التى يختلف فى أمثالها النظار ليجتهدوا فيثابوا على ذلك . ولذلك نبه فى الحديث على هذا القصد بقوله عليه الصلاة والسلام : « اذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران[(٢)] » فهذا موضع آخر من وضع الخلاف ، بسبب وضع محاله

« ومنها » أن العلماء الراسخين الأئمة المتقين اختلفوا[(٣)] : هل كل مجتهد مصيب ؟ أم المصيب واحد ؟ والجميع سوغوا هذا الاختلاف ، وهو دليل على أن له مساغا فى الشريعة على الجملة . وأيضا فالقائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب ، وان الاختلاف حق ، وأنه غير منكر ولا محظور فى الشريعة

وأيضا فطائفة[(٤)] من العلماء جوزوا أن يأتى فى الشريعة دليلان متعارضان ،

---

(١) أى فوضعه للشريعة مراعيا فيها شرعية القياس ، ومجيئه بالظواهر التى من شأنها أن تختلف فيها الانظار ، هذا الوضع مقصود ليتأتى الاجتهاد وإثابة المجتهدين فلما وضع مثار الاختلاف لهذا القصد كان الاختلاف مقصودا له ، فلا يصح نفيه عن الشريعة ومن هذا البيان يعلم أن جواب لما محذوف وقد ذكر دليل الجواب بقوله بعد (فهذا موضع آخر الخ)

(٢) رواه فى التيسير بتقديم وتأخير فى الجملتين عن الشيخين وأبى داود

(٣) رأى الغزالى والقاضى والمزنى والمعتزلة أن الحق يصح تعدده بتعدد اختلاف المجتهدين فى المسائل التى لا نص فيها ولا إجماع وهى محلات الاجتهاد . والمختار أن الحق واحد ، من أصابه أصاب ، ومن أخطأه أخطأ ، وهو مأجور أيضا . وهو رأى الأئمة الأربعة أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وأكثر الفقهاء

(٤) قال فى التحرير : والحق أن التعارض فى الأدلة الشرعية ، إنما هو فى الظاهر فقط ، لا فى نفس الأمر ، ولذلك يصح أن يقع بين القطعيين . وبهذا يرد على من قال إنه يشترط فيه الوحدات الثمانية ؛ لأن ذلك يصح إذا كان التعارض حقيقيا وفى نفس الأمر . قال الشافعى : لا يصح عن النبى صلى الله عليه وسلم حديثان صحيحان متضادان ينفى أحدهما ما يثبته الآخر ، من غير جهة الخصوص والعموم ، والاجمال والتفسير ، الا على وجه النسخ . وحكى الماوردى والرويانى عن كثيرين أن التعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع . وقال القاضى أبو بكر وجماعة إن الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على القول بأن المصيب فى الفروع واحد

وتجويز ذلك عندهم مستند الى أصل شرعى فى الاختلاف

وطائفة أيضا رأوا أن قول الصحابى حجة ، فكل قول صحابى وإن عارضه قول صحابى آخر كل واحد منهما حجة ، وللمكلف فى كل واحد منهما متمسك . وقد نقل هذا المعنى عن النبى صلى الله عليه وسلم حيث قال : « أصحابى كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم [1] » فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا

وقال القاسم بن محمد : لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فى أعمالهم ، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه فى سعة ، ورأى أن خيراً منه قد عمله . وعنه أيضا : أىّ ذلك أخذتَ به لم يكن فى نفسك منه شىء ومثلُ معناه مروى عن عمر بن عبد العزيز ، قال : ما يسُرُّنى أنّ لى باختلافهم حُمْرَ النَّعَم : قال القاسم : لقد أعجبنى قول عمر بن عبد العزيز : ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا ؛ لأنه لو كان قولا واحداً كان الناس فى ضيق . وإنهم أئمة يقتدى بهم ، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان فى سعة . وقال بمثل ذلك جماعة من العلماء

وأيضا فان أقوال العلماء بالنسبة الى المقلّدين كأقوال المجتهدين ويجوز لكل واحد على قول جماعة أن يقلد من العلماء من شاء [2] وهو من ذلك فى سَعة . وقد قال ابن الطيب وغيره فى الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضدّ حكم الآخر ولم يكن [3] ثَم ترجيح فله الخِيَرة فى العمل بأيها شاء ، لأنهما صارا

---

(١) تقدم (ج ٤ ـ ص ٧٦)

(٢) أى ولا يلزمه البحث عن مرجح ، ولا التعرف عن الافضل . ومقابله أن تعدد أقوالهم يعتبر للعامى كتعدد الأدلة وتعارضها عند المجتهد . وسيأتى له المبحث مستوفى ـ يعنى وهذا يؤيد اشكاله على المسألة لأنه إنما يصح إذا سلم تعارض الأدلة ، وكان ما يترتب عليه من الخلاف مفيدا فى الشريعة .

(٣) بهذا القيد لاينافى ما تقدم له فى الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات الترجيح بين الادلة المتعارضة فهنا موضوع الخلاف وجود التعارض مع عجز

بالنسبة اليه كخصال الكفارة . والاختلاف عند العلماء لاينشأ إلامن تعارض الأدلة فقد ثبت إذاً فى الشريعة تعارض الأدلة ، إلاأن ماتقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف فى أصل الدين لافى فروعه ، بدليل وقوعه فى الفروع من لدن زمان الصحابة الى زماننا

(فالجواب) أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة ، فإنها من المواضع المحيلة

أما مسألة المتشابهات فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة فى الشريعة قصدَ الاختلاف شرعاً [1] لأن هذا قد تقدم فى الأدلة السابقة ما يدل على فساده . وكونها [2] قد وضعت (لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عن بيِّنة ٍ ويَحيا مَن حَيَّ عن بيِّنة ٍ) لانظر فيه ، فقد قال تعالى : (ولا يزالون مُخْتلِفين إلا مَن رَحِمَ رَبُّكَ . ولذلكَ خلَقَهُمْ) ففرق بين الوضع القدَرِىِّ [3] الذى لاحجة فيه للعبد — وهو الموضوع على وفق الإرادة التى لامردّ لها — وبين الوضع الشرعى الذى لا يستلزم وفق

المجتهد عن الترجيح بين الامارتين وفيه تسعة مذاهب : أحدها هذا التخيير ، ونسب أيضا الى أبى على وابنه أبى هاشم والقاضى أبى بكر . وقيل يتساقطان فيطلب الحكم من موضع آخر

(١) أى من حيث التشريع والارادة الأمرية

(٢) أى وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر ، بل هو مقام آخر تشير إليه آية (ليهلك من هلك) الخ لأن هذا وضع قدرى ليس تابعا للأمر والنهى ولا رابطة بينه وبين التكليف الذى هو محل البحث هنا ، فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ماجرت به الارادة القدرية

(٣) أى الراجع الى ارادة التكوين الذى تشير اليه الآيتان ، وليس للعبد أن يتعلل به والوضع الشرعى هو الراجع الى التشريع الذى يلزمه الأمر فيما يطلب شرعا والنهى فيما ينهى عنه شرعا بخلاف الأول فلا تلازم فيه بين الارادة وبين الأمر والنهى ، كما تقدم له بسطه فى المسألة الأولى من الامر والنهى

الإرادة . وقد قال تعالى : (هدًى[1] للمتقين) وقال : (يضلُّ به كثيراً ويهدى به كثيراً) ومر بيانه فى كتاب الأوامر ، فمسألة المتشابهات من الثانى [2] لا من الأول ، وإذا كان كذلك لم يدل على وضع الاختلاف شرعا [3] بل وضعها للابتلاء فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم ، ويقع الزائغون فى اتباع أهوائهم . ومعلوم أن الراسخين هم المصيبون ، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد فى الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها ، وأن الزائغين هم المخطئون فليس فى المسألة الا أمر[4] واحد ، لا أمران ولا ثلاثة ، فإذاً لم يكن إنزال المتشابه علماً للاختلاف ولا أصلا فيه . وأيضاً لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه الى مصيب ومخطىء[5] ، بل كان يكون الجميع مصيبين ، لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة ، لأنه قد تقدم ان الإصابة إنما هى بموافقة قصد الشارع ، وأن

---

(١) اجتمع فى هذه الآية الوضعان القدرى والشرعى معا . وصدر الآية بعدهما فيه الوضع القدرى لاغير لأن المقصود الشرعى من القرآن أن يكون هداية وهو سبب للهداية قطعا ، ولكن الفاسقين لم ينتفعوا به لاعراضهم عنه فكان بطعنهم فيه جهلا وعنادا سببا فى زيادة ضلالهم ، لاأنهم كانوا مهديين فأضلهم

(٢) أى الوضع القدرى الذى أشار إليه بقوله (وقد قال تعالى : هدى للمتقين الخ) وقوله (لا من الأول) أى الشرعى الذى هو موضوع البحث والجدل

(٣) أى حتى يكون دليلا على قصده الاختلاف من حيث التشريع

(٤) وهو طلب الايمان به من الجميع

(٥) أى راسخ فى العلم وزائغ . يعنى وقد قسمهم الله إلى القسمين . وإنما عبر بالاصابة والخطأ ليجرى الدليل مرتبا على سابقه من قوله (ومعلوم أن الراسخين الخ) وعليه فلا يقال ان هذا الجواب ضعيف ، لانه يؤول إلى أن الاعتراض بنى على مذهب المصوبة ، والجواب بنى على مذهب المخطئة ، ومثله لايعتد به جوابا حاسما للاشكال فقوله (فلما كانوا منقسمين إلى مصيب الخ)أى كما تقتضيه الآية الكريمة

الخطأ بمخالفته ، فلما كانوا منقسمين الى مصيب ومخطىء دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعا

وأما مواضع الاجتهاد فهى راجعة الى نمط التشابه ، لأنها دائرة بين طرفى نفى وإثبات شرعيين ، فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ . وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف ، ولا هو حجة من حجج الاختلاف ، بل هو مجال استفراغ الوسع ، وإبلاغ الجهد فى طلب مقصد الشارع المتحد . فهذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولا . وان قيل إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق ، بل بالنسبة الى كل مجتهد أو من قلَّده ، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه اليه اجتهاده ، ولا الفتوى إلا به ، لأن الاصابة عندهم إضافية لا حقيقية (١) ، فلو كان الاختلاف سائغاً على الإطلاق (٢) لكان فيه حجة . وليس كذلك

فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأى الا قول واحد ، غير أنه إضافى ، فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال ، وانما الجميع محوِّمون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد ، لا قولان مقرران ، فلم يظهر إذًا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف ، بل وضع موضع للاجتهاد فى التحويم على إصابة قصد الشارع الذى هو واحد ، ومن هناك لا تجد مجتهدا يثبت لنفسه قولين معا (٣) أصلا ، وإنما يثبت قولا واحدا وينفى ما عداه

---

(١) أى ولو كانت حقيقية لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأى نفسه إلى رأى غيره

(٢) أى بحيث يجوز لكل واحد من المجتهدين أنه يأخذ برأى غيره منهم

(٣) كما قرره الأصوليون فى مسألة (لا يجوز أن يكون لمجتهد فى مسألة قولان متناقضان فى وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد) لانه ان حصل تعارض جمع ، أو رجح والا وقف

وقد مر[1] جواب مسألة التصويب والتخطئة

وأما تجويز أن يأتى دليلان متعارضان فإن أراد الذاهبون الى ذلك التعارض فى الظاهر وفى أنظار المجتهدين ، لا فى نفس الأمر ، فالأمر على ما قالوه جائز ، ولكن لا يقضى ذلك بجواز التعارض فى أدلة الشريعة . وإن أرادوا تجويز ذلك فى نفس الأمر فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة ؛ لورود ما تقدم من الأدلة عليه ، ولا أظن أن أحدا منهم يقوله

وأما مسألة قول الصحابى فلا دليل فيه لأمرين : « أحدهما » أن ذلك من قبيل الظنيات إن سلم صحة الحديث ، على أنه مطعون فى سنده ، ومسألتنا قطعية ولا يعارض الظن القطع « والثانى » على تسليم ذلك فالمراد أنه حجة على انفراد كل واحد منهم ، أى أن من استند الى قول أحدهم فمصيبٌ من حيث قلّد أحدَ المجتهدين ، لا أن كل واحد منهم حجةٌ فى نفس الأمر بالنسبة الى كل[2] واحد فان هذا مناقض لما تقدم

وأما قول من قال إن اختلافهم رحمة وسعة فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال : ليس فى اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سعة ، وإنما الحق فى واحد . قيل له : فمن يقول إن كل مجتهد مصيب ؟ فقال : هذا لا يكون قولان مختلفان صوابين . ولو سلم فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد ، وأن مسائل الاجتهاد قد جعل الله فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذلك . قال القاضى اسمعيل : إنما التوسعة فى اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) جواب عن قوله (وأيضا فالقائلون بالتصويب الخ) وجوابه هو الجواب المذكور آنفا عن الاعتراض باختلافهم فى أن كل مجتهد مصيب ، وهو أن الاصابة إضافية لا حقيقية ، بدليل أنه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل اليه اجتهاده الى قول غيره

(٢) أى بل بالنسبة لنفسه ولمن قلده كما سبق فى المجتهدين

توسعةٌ فى اجتهاد الرأى ؛ فأما أن يكون توسعة أن يقول الانسان بقول واحدمنهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا ، ولكن اختلافهم يدل على انهم اجتهدوا فاختلفوا . قال ابن عبد البر : كلام اسمعيل هذا حسن جدا . وأيضاً فان قول من قال إن اختلافهم رحمة يوافق ما تقدم [١] . وذلك لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها ، وإنما جاءت حاكمة بين المختلفين فيها وفى غيرها من متعلقات الدين ، فكان ذلك عندهم عامًّا فى الأصول والفروع ، حسبما اقتضته الظواهر المتضافرة والأدلة القاطعة . فلما جاءتهم مواضع الاشتباه وَكَلُوا مالم يتعلق به عملٌ الى عالِمِه على مقتضى قوله : (والرَّاسخونَ فى العلم يَقولونَ آمنَّا به) ولم يكن لهم بدٌّ من النظر فى متعلقات الأعمال ، لأن الشريعة قد كملت ، فلا يمكن خلو الوقائع عن أحكام الشريعة ، فتحروا أقرب الوجوه عندهم الى أنه المقصود الشرعى ، والفِطَرُ والأنظار تختلف ، فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنه من مقصود الشارع . فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا فى هذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها — وهمُ القدوةُ فى فهم الشريعة والجرىِ على مقاصدها — لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب ، للأدلة الدالة على ذم الاختلاف وأن الشريعة لا اختلاف فيها ، ومواضعُ الاشتباه مظانٌّ الاختلاف فى إصابة الحق فيها ، فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة . فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم فى تحرى الصواب الاختلاف سهُلَ على مَن بعدهم سلوك الطريق ، فلذلك — والله أعلم — قال عمر بن عبد العزيز : ما يسُرُّنى أن لى باختلافهم حُمْرَ النَّعم . وقال : ما أحِبُّ أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا

وأما اختلاف العلماء بالنسبة الى المقلدين فكذلك أيضا ، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليلَ ، ومصادفة العامىِّ المفتِىَ ، فتعارضُ الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد ، فكما أن المجتهد لا يجوز فى حقه اتباع الدليلين معا ، ولا اتباع أحدهما

(١) أى من أن ذلك بسبب فتحهم باب الاجتهاد

من غير اجتهاد ولا ترجيح ، كذلك لا يجوز للعامى اتباع المفتيين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح . وقولُ مَن قال « إذا تعارضا عليه تخيَّر » غير صحيح من وجهين : « أحدهما » أن هذا قولٌ بجواز تعارض الدليلين فى نفس الأمر ، وقد مر ما فيه آنفاً « والثانى » ما تقدم من الأصل الشرعى ، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، وتخييرُه بين القولين نقضٌ لذلك الأصل ، وهو غير جائز ، فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية فى كل مسألة ، وعلى مصلحة كلية فى الجملة ، أما الجزئية فما يُعرب عنها دليلُ كل حكم وحكمتُه . وأما الكلية فهى أن يكون المكلف داخلا تحت قانون معيَّن من تكاليف الشرع فى جميع تصرفاته ، اعتقادا ، وقولا ، وعملا . فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيبة حتى يرتاض بلجام الشرع . ومتى خيرنا المقلدين فى مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع الا اتباع الشهوات فى الاختيار ، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة ، فلا يصح القول بالتخيير على حال ، وانظر فى الكتاب المستظهر للغزالى . فثبت[1] أنه لا اختلاف فى أصل الشريعة ، ولا هى موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلا يرجع اليه مقصودا من الشارع ، بل ذلك الخلاف راجع الى أنظار المكلفين والى مايتعلق بهم من الابتلاء ، وصح أنَّ نفى الاختلاف فى الشريعة وذمَّه على الإطلاق والعموم فى أصولها وفروعها ، إذلو صح فيها وضع فرع وا د على قصد الاختلاف لصح فيها وجود الاختلاف على الإطلاق ، لأنه إذا صح اختلافٌ ما صح كلُّ الاختلاف ، وذلك معلوم البطلان فما أدى اليه مثله

(١) هذا واقع فى مقابلة قوله فى آخر الاعتراض على أصل القاعدة (يحمل على الاختلاف فى أصل الدين لافى فروعه) الذى جعله نتيجة للأدلة المعارضة لأدلة المسألة فلما أبطل أدلة المعارضة واحدا واحدا رتب عليه قوله فثبت أنه لا اختلاف ، وصح أن نفى الاختلاف جارعلى الاطلاق فى الاصول والفروع ، كما هو أصل المسألة ، وكما نبه اليه قوله آنفا (فكان ذلك عندهم عاما فى الاصول والفروع حسبما اقتضته الظواهر الخ)

فصل

وعلى هـذا الأصل ينبنى قواعد : (منهـا) [١] أنه ليس للمقلد [٢] أن

(١) أى متى ثبت الأصل المتقدم ، وهو أن الشريعة ترجع إلى قول واحد ، لزم أنه ليس للمقلد أن يتخير ، لأنه لايكون ذلك إلا إذا كانت الشريعة موضوعة على تعدد الحكم واختلاف الرأى فى الشىء الواحد . إلا أن هذا الموضع نفسه تقدم له فى معارضة المسألة ، ثم رده وأقام الدليل على غرضه من عدم تخير المقلد ، لكنه بسط الكلام عليه فى هذا الفصل فلهذا أعاده

وقد ذكر الأصوليون فى تخيير المقلد مسألة خلافية (وهى أنه هل للعامى أن يسأل من يشاء من المفتين أم أنه لابد من ترجيحه فى سؤاله وأخذه عن الراجح منهم فى نظره ويكفيه الشهرة . وهذا هو رأى أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعى وجماعة من الفقهاء والأصوليين ، مخالفين لرأى القاضى أبى بكر وجماعة من الفقهاء والأصوليين القائلين بالتخيير سواء أتساووا أم تفاضلوا . واستدلوا بأن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول ، وكان فيهم العوام ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد فى أعيان المجتهدين ولو كان التخيير غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره . قال الآمدى فى نهاية المسألة : ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى اه . والظاهر أن هذا الدليل لاينهض بازاء موضوع المؤلف ، فان غاية ما أفاده الدليل تخيير العامى فى استفتاء أى صحابى شاء ، أما إذا ذهب إلى صحابيين فأفتياه بمختلف الأقوال فليس فى هذا الدليل مايدل على التخيير فيه ، وهو الذى يتكلم فيه المؤلف ، ويبرهن على عدم جوازه ، وهو غير أصل المسألة المختلف فيها على مانقلناه . فلا يأتى فيه دليل القاضى ومن معه ، وليس محل إجماع الصحابة ، وحينئذ فيتم فيه قول الآمدى إن مذهب الخصوم أولى ، ويتم للمؤلف مطلوبه

(٢) التقليد قبول رأى من ليس رأيه حجة دون أن تعرف حجته فيخرج عنه العمل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبالاجماع ، ورجوع القاضى إلى الشهود لأن هذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها فى الأحكام إجماعا فهى حجة شرعية ، فلا يعد الرجوع إليها تقليدا . والمفتى فى اصطلاحهم هو المجتهد . وقد يطلق على من يعرف الاحكام الشرعية ويتصدى لاجابة السائلين عنها وإن لم يكن مجتهدا

يتخير[1] فى الخلاف ؛ كما إذا اختلف المجتهدون على قولين فوردت كذلك على المقلد . فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة اليه مخيراً فيهما كما يخير فى خصال الكفارة ، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون مايخالفه ، وربما استظهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرين ، وقوّاه بما روى من قوله عليه الصلاة والسلام : « أصحابى كالنجوم[2] » وقد مر الجواب عنه وإن صح فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلد عفوا فاستفتى صحابياً أو غيره تقلده فيما أفتاه به فيما له أو عليه . وأما اذا تعارض عنده قولا مفتيين فالحق أن يقال : ليس بداخل تحت ظاهر الحديث ، لأن كل واحد منهما متبع لدليل عنده يقتضى ضد مايقتضيه دليل صاحبه ، فهما صاحبا دليلين متضادين ، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى ، وقد مر مافيه ، فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها . وأيضا فالمجتهدان بالنسبة الى العامى كالدليلين بالنسبة الى المجتهد ؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذلك المقلد . ولو جاز تحكيم[3] التشهى والأغراض فى مثل هذا لجاز للحاكم

---

(١) فى المسألة ثمانية أقوال : والتخيير لأكثر أصحاب الشافعى والشيرازى والخطيب والبغدادى والقاضى . والاجتهاد فى الترجيح الذى اختاره المؤلف وبالغ فى اثباته وشدد النكير على خلافه هو لابن السمعانى كما يؤخذ من إرشاد الفحول للشوكانى . وعليك بمراجعة الركن الثانى من أركان القضاء فى التبصرة ، فان به فصولا ممتعة جداً فى هذا الموضوع وهى على الجملة تؤيد ماذهب إليه المؤلف هنا . وفى فتاوى الشيخ عايش فى باب مسائل أصول الفقه إفاضة واستقصاء فى هذا الموضوع

(٢) تقدم (ج ٤ — ص ٧٦)

(٣) أى فلا فرق بين أن يمنع المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختياره قولا من الأقوال المنسوبة للمجتهدين ، وبين أن يأخذ لنفسه بمحض هذا الاختيار فلما كان ممنوعا من الأول إجماعا كان ممنوعا من الثانى . ومن يدعى الفرق عليه البيان . على أن القرافى نقل الاجماع على حرمة اتباع الهوى فى الفتيا أيضا كما نقله عنه ابن فرحون فى التبصرة فى الركن الثانى من أركان القضاء ، ونقل عنه فيه أيضا أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الاجماع

وهو باطل بالإجماع وأيضا فإن فى مسائل الخلاف ضابطاً قرآنيا ينفى اتباع الهوى جملة ، وهو قوله تعالى : (فإن تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول) وهذا المقلد قد تنازع فى مسألته مجتهدان فوجب ردها الى الله والرسول ، وهو الرجوع الى الأدلة [1] الشرعية ، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة . فاختياره أحدَ المذهبين بالهوى والشهوة مضادٌّ للرجوع الى الله والرسول . وهذه الآية [2] نزلت على سبب فيمن اتبع هواه بالرجوع الى حكم الطاغوت ، ولذلك أعقبها بقوله : (ألم ترَ الى الذينَ يزعمون أنهم آمنوا بما أُنزل إليكَ) الآية [3] ! وهذا يظهر أن مثل هذه القضية لاتدخل تحت قوله : « أصحابى كالنجوم » وأيضا فإن ذلك يفضى الى تتبع رخص المذاهب من غير استناد الى دليل شرعى ، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل . وأيضا فانه مؤد الى إسقاط التكليف فى كل مسألة مختلف فيها ؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء ، وهو عين إسقاط التكليف ، بخلاف ما اذا تقيد بالترجيح فانه متبع للدليل ، فلا يكون متبعاً للهوى ولا مسقطا للتكليف

لايقال : إذا اختلفا فقلد أحدَهما قبل لقاء الآخر جاز [4] فكذلك بعد لقائه ، والاجتماع طردى

لأنا نقول : كلاً ، بل للاجتماع أثر لأن كل واحد منهما فى الافتراق طريق موصل ، كما لو وجد دليلا ولم يطلع على معارضه بعد البحث عليه جاز له العمل . أما إذا اجتمعا واختلفا عليه فهما كدليلين متعارضين اطّلع عليهما المجتهد . ولقد

---

(١) وهى الترجيح هنا

(٢) و (٣) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الأخرى ، إلا أنهما مشتركتان فى نوع السبب . فعليك بالرجوع لكتب التفسير

(٤) أى بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره ، كما هو مذهب القاضى أبى بكر ومن معه للدليل السابق

أشكل القول بالتخيير المنسوب الى القاضى ابن الطيب ، واعتذر عنه بأنه مقيد لا مطلق ، فلا يخير إلا بشرط أن يكون فى تخييره فى العمل بأحد الدليلين قاصداً لمقتضى الدليل فى العمل المذكور ، لاقاصداً لاتباع هواه فيه ، ولا لمقتضى التخيير على الجملة ، فإن التخيير الذى هو معنى الإباحة مفقودٌ ههنا ، واتباع الهوى ممنوع فلابد من هذا القصد . وفى هذا الاعتذار مافيه ، وهو تناقض ، لأن اتباع أحد الدليلين من غير ترجيح محال ، إذ لادليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح فلا يكون هنالك متبعا إلاّ هواه

فصل

وقد أدى إغفال هذا الأصل الى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتى قريبه أو صديقه بما لايفتى به غيره من الأقوال ، اتّباعاً لغرضه [١] وشهوته ، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق

ولقد وجد هذا فى الأزمنة السالفة فضلا عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعا للغرض والشهوة ، وذلك فيما لايتعلق به فصل قضية وفيما يتعلق به ذلك

فأما مالايتعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الانسان و بين نفسه فى عبادته أو عادته ففيه من المعايب ماتقدم . وحكى عياض فى المدارك قال موسى بن معاوية كنت عند البهلول بن راشد إذ أتاه ابن فلان ، فقال له بهلول : ما أقدمك ؟ قال : نازلةٌ ، رجلٌ ظلمه السلطان فأخفيته وحلفت بالطلاق ثلاثا ما أخفيته . قال له البهلول : مالك يقول إنه يحنث [٢] فى زوجته . فقال السائل : وأنا قد سمعته

---

(١) بل أخرجوا الأمر عن كونه قانونا شرعيا وجعلوه متجرا ، حتى كتب بعض المؤلفين فى فقه الشافعية مانصه (نحن مع الدراهم كثرة وقلة)

(٢) لأن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراها يرفع أثر الايمان إذا كان الضرر عائدا على الشخص الحالف نفسه أو ولده ، حتى أن الأب والأخ مثلا لايعد الخوف عليهما إكراها يرفع أثر الايمان ، ولو تحقق الحالف حصول ماينزل بغير نفسه وولده من الضرر ، فلا يعد اكراها ، وإن كان يطلب منه

يقول وإنما أردت غير هذا . فقال : ماعندى غير ماتسمع . قال فتردد اليه ثلاثا كل ذلك يقول له البهلول قوله الأول. فلما كان فى الثالثة أو الرابعة قال : يابن فلان ! ما أنصفتم الناس ، إذا أتوكم فى نوازلهم قلتم : « قال مالك » . « قال مالك » فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص ، الحسنُ يقول : لاحنث عليه فى يمينه فقال السائل : الله أكبر ، قَلَّدَها (١) الحسن أو كما قال .

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين فالأمر أشد . وفى المَوَّازِيَّة كتب عمر بن الخطاب : لا تقض بقضاءين فى أمر واحد فيختلفَ عليك أمرُك . قال ابن المواز : لا ينبغى للقاضى أن يجتهد فى اختلاف الأقاويل ، وقد كره مالك ذلك ولم يجوّزه لأحد . وذلك عندى أن يقضى بقضاء بعض مَن مضى ، ثم يقضى فى ذلك الوجه بعينه على آخرَ بخلافه ، وهو أيضاً من قول مَن مضى ، وهو فى أمر واحد . ولو جاز ذلك لأحد لم يشأ أن يقضى على هذا بفُتيا قوم ويقضىَ فى مثله بعينه على قوم بخلافه بفُتيا قوم آخرين إلا فعلَ . فهذا ماقد عابه مَن مضى وكرهه مالك ولم يره صواباً . وما قاله صواب ؛ فان القصد من نصب الحكام رفع التشاجر والخصام ، على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر ، مع عدم تطرق التهمة للحاكم . وهذا النوع من التخيير فى الأقوال مضادٌّ لهذا كله

وحكى أحمد بن عبد البر أن قاضياً من قضاة قرطبة كان كثير الاتباع ليحيى ابن يحيى ، لا يعدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقهاء ، فوقعت قضية تفرد فيها يحيى وخالف جميعَ أهل الشورى ، فأرجأ القاضى القضاء فيها حياء من جماعتهم ،

اليمين شرعا — ندبا أو وجوبا على الخلاف — لأجل سلامة ذلك الغير . ومحل الحنث إذا يكن (ابن فلان) هذا حلف اليمين خوفا على نفسه هو من عقوبته على إخفائه . أما إذا كان كذلك فهو داخل فى الاكراه ، ولا حنث فى اليمين . وهذا رأى مالك وأصحابه جميعا فى الاكراه ، لا ينعقد به يمين ولا بيع ولا غيرهما من سائر العقود والالتزامات

(١) معناه أخذها فى عنقه كالقلادة ، أى أنه هو المسئول عنها ولست مسئولا فأعمل بقوله والعهدة عليه . وتكبيره سرور منه بانفراج أزمته وحل مشكلته .

وردفته قضية أخرى كتب بها الى يحيى ، فصرف يحيى رسوله ، وقال له : لا أشير عليه بشىء ؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه . فلما انصرف اليه رسوله وعرّفه بقوله قلق منه ، وركب من فوره الى يحيى ، وقال له : لم أظن أن الأمر وقع منك هذا الموقع ، وسوف أقضى له غداً إن شاء الله . فقال له يحيى : وتفعل ذلك صدقا ؟ قال نعم . قال له : فالآن هيَّجتَ غيظى ؛ فإنى ظننت إذ خالفنى أصحابى أنك توقفت مستخيراً لله ، متخيراً فى الأقوال . فأما إذ صرت تتّبع الهوى وتقضى برضى مخلوق ضعيف فلا خير فيما تجىء به ، ولا فىّ إن رضيته منك ، فاستعفِ مِن ذلك فإنه أستر لك ، وإلا رفعتُ فى عزلك . فرفع يَستعفِى فعُزل

وقصة محمد بن يحيى ابن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة مشهورةٌ ، ذكرها عياض ، وكانت مما غَضَّ من منصبه . وذلك أنه عُزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه ، ثم عزل عن الشورى لأشياء نُقمت عليه ، وسجَّل بسَخْطتِه القاضى حبيبُ بن زياد ، وأمر بإسقاط عدالته وإلزامه بيته ، وأن لا يفتى أحداً . فأقام على ذلك وقتاً ؛ ثم إن الناصر احتاج الى شراء مجشرٍ من أحباس المرضى بقُرطبة بعدوة النهر ، فشكا الى القاضى ابن بَقِىٍّ أمره وضرورته اليه ، لمقابلته مُتنزَّهَه وتأذيه برؤيتهم أوانَ تطلُّعِه من عَلاَلِيِّه ، فقال له ابن بقى : لا حيلة عندى فيه ، وهو أولى أن يحاط بحرمة الحبُس . فقال له : فتكلَّمْ مع الفقهاءِ فيه ، وعرِّفهم رغبتى وما أجزله من أضعاف القيمة فيه ، فلعلهم أن يجدوا لى فى ذلك رخصة . فتكلم ابن بقىٍّ معهم ، فلم يجعلوا اليه سبيلا . فغضب الناصر عليهم ، وأمر الوزراء بالتوجه فيهم الى القصر وتوبيخهم . فجرت بينهم وبين الوزراء مكالمةٌ ، ولم يصل الناصر معهم الى مقصوده . وبلغ ابنَ لبابة هذا الخبرُ ، فرفع الى الناصر يغضُّ من أصحابه الفقهاء ، ويقول : إنهم حجَّروا عليه واسعاً ، ولو كان حاضراً لأفتاه بجواز المعاوضة وتقلَّدها وناظر أصحابَه فيها . فوقع الأمر بنفس الناصر ، وأمر بإعادة محمد بن لبابة الى الشورى على حالته الأولى . ثم أمر القاضى بإعادة المشورة فى المسألة ، فاجتمع القاضى والفقهاء ، وجاء ابن لبابة آخرَهم ، وعرفهم القاضى ابن بقىٍّ بالمسألة التى جمعهم لأجلها وغبطة المعاوضة فيها ،

فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحبُس عن وجهه . وابن لبابة ساكت . فقال له القاضى : ما تقول أنت يا أبا عبد الله : قال أما قولُ إمامنا مالك بن أنس فالذى قاله أصحابنا الفقهاء . وأما أهل العراق فإنهم لايجيزون[1] الحبس أصلا ، وهم علماء أعلام يهتدى بهم أكثر الأمة ؛ وإذ بأمير المؤمنين من الحاجة الى هذا المجشر ما به فما ينبغى أن يردَّ عنه ، وله فى السُنة فسحة ، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق ، وأتقلد ذلك رأيا . فقال له الفقهاء : سبحان الله ! تترك قول مالك الذى أفتى به أسلافنا ومضَوا عليه ، واعتقداه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجه ، وهو رأى أمير المؤمنين ورأى الأئمة آبائه ؟ فقال لهم محمد بن يحيى : ناشدتُكم اللهَ العظيم ، ألم تنزل بأحدمنكم مُلِمَّة بلغت بكم أن أخذتم فيها بقول غير مالك فى خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفسكم ؟ قالوا : بلى . قال : فأمير المؤمنين أولى بذلك ، فخذوا به مأخذكم ، وتعلقوا بقول من يوافقه من العلماء ، فكلهم قدوة . فسكتوا ، فقال للقاضى : أنهِ الى أمير المؤمنين فُتياى . فكتب القاضى الى أمير المؤمنين بصورة المجلس ، وبقى مع أصحابه بمكانهم الى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد ابن يحيى بن لبابة ، وينفذ ذلك ويعوض المرضى من هذا المجشر بأملاكه بِمُنْيَةِ عَجَب[2] ، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المجشر . ثم جىء

(١) فى كتاب البدائع فى مذهب الحنفية : أنه ينبنى على الخلاف بين أبى حنيفة وصاحبيه فى جواز الوقف وعدمه أنه لو بنى رباطا أو خانا للمجتازين أو سقاية للمسلمين لا تزول رقبة العين عن ملكه عند أبى حنيفة إلا اذا أضاف الوقف الى ما بعد الموت بأن قال : إذا مت فقد جعلت دارى مثلا وقفا على كذا ومثله اذا حكم به حاكم . أما عند صاحبيه فيزول الملك بدون توقف على الاضافة إلى ما بعد الموت وبدون حكم الحاكم

(٢) فى زيادات شارح القاموس فى مادة منية مانصه (والمنية بالكسر اسم لعدة قرى — الى أن قال : ومنية عجب بالاندلس منها خلف بن سعيد المتوفى بالأندلس سنة ٣٠٥) . فقوله فى الجزء الثالث من الاعتصام فى فصل أسباب الخلاف (ويعوض من هذا المجشر بأملاك ثمينة عجيبة) لايقتضى أن يكون هنا تحريف ، بل

من عند أمير المؤمنين بكتاب منه الى ابن لبابة هذا بولايته خُطَّة الوثائق ، ليكون هو المتولى لعقد هذه المعاوضة . فهنى بالولاية ، وأمضى القاضى الحكم بفتواه وأشهد عليه وانصرفوا . فلم يزل ابن لبابة يتقلد خطة الوثائق والشورى الى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة . قال القاضى عياض ذاكرت بعض مشايخنا مرة بهذا الخبر فقال : ينبغى أن يضاف هذا الخبر الذى حل سجلّ السخطة الى سجل السخطة ، فهو أولى وأشد فى السخطة مما تضمنه . أو كما قال

وذكر الباجى فى كتاب « التبيين لسنن المهتدين » حكاية أخرى فى أثناء كلامه فى معنى هذه المسألة ، قال : وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيها شاء ، دون أن يخرج عنها ولا يميل [1] الى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك ؛ فيقضى فى قضية بقول مالك ، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضى فيها بقول ابن القاسم مخالفاً للقول الأول ، لا لرأى تجدد له ، وإنما ذلك بحسب اختياره . قال : ولقد حدثنى من أثق به أنه اكترى جزءاً من أرض على الإشاعة ، ثم إن رجلا آخر اكترى باقى الأرض ، فأراد المكترى الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد ، فأفتى المكترى الثانى باحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة فى الاجارات . قال لى : فوردتُ من سفرى ؛ فسألت أولئك الفقهاء — وهم أهل حفظ فى المسائل وصلاح فى الدين — عن مسألتى . فقالوا : ما علمنا أنها لك ؛ إذ كانت لك المسألةُ أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها ، فأفتانى جميعهُم بالشفعة ، فقضى لى بها ،

قوله (وكانت عظيمة القدر الخ) يقتضى أنها كانت معروفة بأعيانها كما هو مقتضى كونها اسما لهذه البلدة بالاندلس

(١) أى ولا يلزم أن يكون ميله الى أحد هذه الأقوال بمقتضى وجه ومرجح . إلا أنه يبقى الكلام فى معنى كون هذا نظرا واستدلالا . وأى شبهة ولو ضعيفة لهذا الزعم ؟ مع قوله (ولا يميل الخ)

قال وأخبرنى رجلٌ عن كبير من فقهاء هذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلنا غير مستتر : إن الذى لصديقى علىّ إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالرواية التى توافقه . قال الباجى : ولو اعتقد هذا القائل أن مثل هذا لا يحل له ما استجازه ، ولو استجازه لم يعلن بهولا أخبر به عن نفسه . قال وكثيراً ما يسألنى من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها « لعل فيهارواية ؟ » أو « لعل فيها رخصة » وهم يرون أن هذا من الامور الشائعة الجائزة . ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه منى ولا من سواى ، وهذا مما لاخلاف بين المسلمين ممن يعتد به فى الاجماع أنه لايجوز ولا يسوغ ولايحل لأحد أن يفتى فى دين الله الا بالحق الذى يعتقد أنه حق ، رضى بذلك من رضيه ، وسخطه من سخطه ، و إنما المفتى مخبر عن الله تعالى فى حكمه ، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : (وأنِ احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم) الآية ! فكيف يجوز لهذا المفتى أن يفتى بمايشتهى ، أو يفتى زيداً بما لايفتى به عمرا ، لصداقة تكون بينهما أوغير ذلك من الأغراض ؟ و إنما يجب للمفتى أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق فيجتهد فى طلبه ، ونهاه أن يخالفه و ينحرف عنه . وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته ؟

هذا ما ذكره . وفيه بيان ما تقدم من أن الفقية [١] لايحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهى والأغراض من غير اجتهاد ، ولا أن يفتى به أحدا . والمقلد فى اختلاف الاقوال عليه مثل هذا المفتى الذى ذكر ، فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى . وأما المجتهد فهو أحرى بهذا الأمر

---

(١) المراد به غير المجتهد ، ممن يعرف أقوال المجتهدين . لأنه الذى تقدم الكلام عن الباجى فى الانكار عليه . فالمجتهد من باب أولى

فصل

وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية ، حتى صار الخلاف فى المسائل معدوداً فى حجج الإباحة ، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتمادُ فى جواز الفعل على كونه مختلفا فيه بين أهل العلم ، لا بمعنى مراعاة الخلاف ، فإن له نظراً آخر[1] ، بل فى غير ذلك . فربما وقع الافتاء فى المسألة بالمنع ، فيقال : لم تمنع والمسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة فى الجواز لمجرد كونها مختلفا فيها ، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز ، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع . وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ماليس بمعتمد متعمدا وماليس بحجة حجة

حكى الخطابى فى مسألة البتع المذكور فى الحديث عن بعض الناس أنه قال : إن الناس لما اختلفوا فى الأشربة وأجمعوا على تحريم خمر العنب واختلفوا فيما سواه حرمنا ما أجتمعوا على تحريمه وأبحنا ما سواه . قال وهذا خطأ فاحش ، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه الى الله والرسول ، قال : ولو لزم ماذهب اليه هذا القائل للزم مثله فى الربا والصرف ونكاح المتعة لأن الأمة قد اختلفت فيها . قال : وليس الاختلاف حجة و بيان السنة حجة[2] على المختلفين من الاولين والآخرين . هذا مختصر ماقال . والقائل بهذا راجع الى أن يتبع مايشتهيه ، ويجعل القول الموافق حجة له ويدرأ بها عن نفسه ، فهو قد أخذ القول وسيلة الى اتباع هواه ، لا وسيلة الى تقواه وذلك أبعد له من أن يكون ممتثلا لأمر الشارع ، وأقرب الى أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه . ومن هذا أيضا جعل بعض الناس الاختلاف رحمة للتوسع فى الأقوال ، وعدم التحجير على رأى واحد ، ويحتج فى ذلك بما روى عن القاسم

---

(١) يأتى فى الفصل الثامن وهو أنه يراعى الخلاف بعد الوقوع والنزول ، لأنه حينئذ يتجدد نظر واجتهاد آخر

(٢) أى وقد بينت فيما اختلفوا فيه : من مسكر غير العنب ، وأنواع الربا ، ونكاح المتعة ، والصرف ، وغيرها . فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف

ابن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرهما مما تقدم ذكره ، ويقول إن الاختلاف رحمة وربما صرح صاحب هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر والذى عليه أكثر المسلمين . ويقول له : لقد حجرت واسعاً ، وملت بالناس إلى الحرج ، ومافى الدين من حرج ، وما أشبه ذلك . وهذا القول خطأ كله وجهل بما وضعت له الشريعة . والتوفيق بيد الله . وقد مر من الدليل على خلاف ما قالوه ما فيه كفاية والحمد لله . ولكن نقرر منه ههنا بعضا على وجه لم يتقدم مثله.

وذلك أن المتخير بالقولين مثلا بمجرد موافقة الغرض إما أن يكون حاكما به ، أو مفتيا ، أو مقلداً عاملا بما أفتاه به المفتى

(أما الأول)فلا يصح على الاطلاق ، لأنه إن كان متخيراً بلا دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أولى من الآخر ، إذلا مرجح عنده بالفرض إلا التشهى . فلا يمكن إنفاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر . ثم إن وقعت له تلك النازلة بالنسبة الى خصمين آخرين فكذلك ، أو بالنسبة الى الأول فكذلك ، أو يحكم لهذا مرة ولهذا مرة . وكل ذلك باطل ومؤد الى مفاسد لا تنضبط بحصر . ومن ههنا شرطوا فى الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد ، وحين فقد لم يكن بدٌّ من الانضباط إلى أمر واحد كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم إلا بمذهب فلان[1] ما وجده ، ثم بمذهب فلان . فانضبطت الأحكام بذلك وارتفعت المفاسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط . وهذا معنى أوضحُ من إطناب فيه.

(وأما الثانى) فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى فى النازلة بالإباحة وإطلاق العنان ، وهو قول ثالث[2] خارج عن القولين . وهذا لايجوزله

---

(١) هو ابن القاسم ، كما قاله الباجى

(٢) فان تخييره للسائل فى الأخذ بأى القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما ، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفى من قائل والاثبات من القائل الآخر .

إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق . وإن بلغها لم يصح له القولان فى وقت واحد ونازلة واحدة أيضاً حسبما بسطه أهل الأصول . وأيضاً فإن المفتى قد أقامه المستفتى مقام الحاكم على نفسه ، إلا أنه لا يُلزمه المفتى ما أفتاه به . فكما لا يجوز للحاكم التخيير كذلك هذا

(وأما إن كان عاميا) فهو قد استند فى فتواه إلى شهوته وهواه ، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع . ولأن العامى إنما حكم العلم على نفسه ليخرج عن اتباع هواه ، ولهذا بعثت الرسل وأنزلت الكتب ، فان العبد فى تقلباته دائر بين لَمَّتين . لَمّة ملك ، ولمّة شيطان . فهو مخير بحكم الابتلاء[1] فى الميل مع أحد الجانبين . وقد قال تعالى : (ونفسٍ وَمَا سَوَّاهَا فألهمها فجورها وتقواها) (إنا هديناهُ السبيل إما شاكراً وإما كفوراً) (وهديناهُ النجدَين) . وعامة الأقوال الجارية فى مسائل الفقه إنما تدور بين النفى والاثبات[2] . والهوى لايعدوهما . فاذا عرض العامى نازلته على المفتى فهو قائل له « أخرجنى عن هواى ودلنى على اتباع الحق » . فلا يمكن — والحال هذه — أن يقول له : « فى مسألتك قولان فاختر لشهوتك أيهما شئت ؟ » فان معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع ، ولا ينجيه من هذا أن يقول

وإنشاء حكم شرعى كهذه الاباحة لا يصح قطعا الا من مجتهد بدليل ، والفرض خلافه . وهذا أولى من قوله (وان بلغها الخ) لأنه سلم أن الأباحة قول ثالث غير النفى والاثبات ، وعليه لا يكون مانع يمنع المجتهد — إذا وقع له الدليل على الاباحة ومخالفة القولين — من إثباتها وتقريرها حكما شرعيا . فليس الموضوع حينئذ موضوع قولين لمجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الأصوليون فى مسألة أنه لا يصح أن يكون لمجتهد قولان فى مسألة واحدة ، بل هو حينئذ قول واحد بالاباحة . على أن الاباحة هنا ليست معقولة ؛ لأن الاباحة تخيير بين فعل شىء وتركه ، والذى هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشىء لأنه حرام وبين فعله لأنه مباح . فليست تخييرا بين الفعل والترك

(١) أى لا بحكم التشريع ، وإلا فهو مطالب بمقتضى الأولى لاغير

(٢) أى طلب الفعل أو الترك

ما فعلت الا بقول عالم ، لأنه حيلة من جملة الحيل التى تنصبها النفس وقاية عن القال والقيل ، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية ، وتسليط المفتى العامى على تحكيم الهوى بعد أن طلب منه إخراجَه عن هواه رمىٌ فى عماية وجهل بالشريعة ، وغش فى النصيحة وهذا المعنى جار فى الحاكم وغيره والتوفيق بيد الله تعالى

فصل

واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع[1] رخص المذاهب ، وأنه إنما يجوز الانتقال الى مذهب بكماله فقال : إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الاربعة التى ينقض فيها قضاء القاضى فمسلم . وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف فممنوع ان لم يكن على خلاف ذلك . بل قوله عليه الصلاة والسلام : (بُعِثْتُ

---

(١) اختلفوا هل يجب على العامى التزام مذهب معين فى كل واقعة ؟ فقال به جماعة ، وقال الأكثرون لا يلزمه ، وبه قال احمد . أما إذا التزم مذهبا معينا فلهم فى ذلك خلاف آخر : وهو هل يجوز له أن يخالف إمامه ويأخذ بقول آخر فى بعض المسائل ؟ فمنعه بعضهم مطلقا ، وأجازه بعضهم كذلك ، وفصل بعضهم بين أن يكون بعد العمل أو الحكم أو قبلهما . أما لو اختار المقلد من كل مذهب ماهو الأخف والأسهل فقال احمد والمروزى : يفسق . وقال الأوزاعى : من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الاسلام . وتقدم نقل المؤلف عن ابن حزم الاجماع على تفسيق متتبع الرخص . وبهذا تعلم أنه لاتلازم بين منع تتبع الرخص وعدم الانتقال الى مذهب إلا بكماله ؛ فتتبع الرخص فسق ، والأخذ بقول غير إمامه فى بعض المسائل عرفت مافيه من الخلاف . وعلى كل حال متى لم يكن تلاعبا ولا تتبعا للرخص لا حجر فيه على الصحيح ، مالم يترتب عليه التلفيق ، وإلا منع . فلا يصح جعل قوله (وأنه إنما يجوز الانتقال الخ) عطف تفسير (من منع) الا على قول ضعيف . وسيأتى فى الفصل بعده مايقتضى أن تتبع الرخص أعم من الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح فى المذهب . وعليه فلا يصح جعل قوله (وانه إنما يجوز الخ) تفسيرا ، لأنه يكون تفسيرا للشىء بما هو أخص منه

بالحَنيفيةِ السَّمْحة (١) » يقتضى جواز ذلك، لأنه نوع من اللطف بالعبد والشريعةُ لم ترد بقصد مشاق العباد ، بل بتحصيل المصالح . وأنت تعلم بما تقدم مافى هذا الكلام ، لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها . وليس تتبع الرخص ولا اختيارُ الأقوال بالتشهى بثابتٍ من أصولها . فما قاله عين الدعوى . ثم نقول : تتبع الرخص ميلٌ مع أهواء النفوس ، والشرعُ جاء بالنهى عن اتباع الهوى . فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه ، ومضاد أيضاً لقوله تعالى : (فإن تنازَعتم فى شىء فرُدُّوه إلى الله والرّسولِ) وموضع الخلاف موضع تنازع ، فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس ، وإنما يرد إلى الشريعة وهى تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه ، لا الموافق للغرض

فصل

وربما استجاز هذا بعضهم فى مواطن يدعى فيها الضرورة وإلجاء الحاجة ، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات ، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لاضرورة فيها ، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج (٢) عن المذهب ، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح فى المذهب . فهذا أيضاً من ذلك الطراز المتقدم ؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر . ومحالُّ الضرورات معلومة من الشريعة ؛ فإن كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذاً عن صاحب الشرع ، فلا حاجة إلى الانتقال عنها ؛ وإن لم تكن منها فزعم الزاعم أنها منها خطأ فاحش ، ودعوى غير مقبولة

(١) تمامه (ومن خالف سنتى فليس منى) أخرجه الخطيب وهو حديث حسن لغيره

(٢) بناء على ماتقدم له من جعله من باب تتبع الرخص ، وهو مبنى على وجوب التزام مذهب معين فى كل واقعة ، وأنه إنما يجوز الانتقال الى مذهب بكماله . وقد عرفت مافيه

وقد وقع فى نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكاح المتعة . ويذكر عن الإمام المازري أنه سئل : ماتقول فيما اضطر الناس اليه فى هذا الزمان — والضرورات تبيح المحظورات — من معاملة فقراء أهل البدو فى سنى الجدب ، إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدَّين إلى الحصاد أو الجذاذ ، فاذا حل الأجل قالوا لغرمائهم : ماعندنا إلا الطعام فربما صدقوا فى ذلك ، فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم، خوفا أن يذهب حقهم فى أيديهم بأكل أو غيره ؛ لفقرهم ، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضريا إلى الرجوع إلى حاضرته ، ولا حكام بالبادية أيضاً ، مع مافى المذهب فى ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة ، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافا للقول بالذرائع . فأجاب : إن أردتَ بما أشرتَ اليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى فهذا ممنوع[(١)] فى المذهب ، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت. قال : ولستُ ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه ؛ لأن الورع قل ، بل كاد يعدم ، والتحفظ على الديانات كذلك ، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعى العلم ويتجاسر على الفتوى فيه . فلو فتح لهم باب فى مخالفة المذهب لاتسع الخرق على الراقع ، وهتكوا حجاب هيبة المذهب . وهذا من المفسدات[(٢)] التى لاخفاء بها ؛ ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً ، فليأخذه منهم من يبيعه على ملك مُنفِذه إلى الحاضرة ، ويقبض البائع الثمن ، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار مايجوز . فانظر : كيف لم يستجز — وهو المتفق على إمامته — الفتوى بغير مشهور المذهب ، ولا بغير مايعرف منه ؛ بناء على

---

(١) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعام نسيئة والثمن النقدى المتوسط ملغى. وهذا بناء على التزام سد الذرائع كما هو المذهب

(٢) لأنه يكون تحكيما للهوى ، فلا يسير إلا حيث يكون غرضه وشهوته ، ولا يكون داخلا تحت قانون شرعى يضبط به تصرفاته

قاعدة مصلحية ضرورية ، إذ قل الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله . فلو فتح لهم هذا الباب لانحلّت عرى المذهب ، بل جميع المذاهب ؛ لأن ماوجب للشيء وجب لمثله ، وظهر أن تلك الضرورة التى ادعيت فى السؤال ليست بضرورة

فصل

وقد أذكر هـذا المعنى جملةً مما فى اتباع [١] رخص المذاهب من المفاسد ، سوى ما تقدم ذكره فى تضاعيف المسألة ؛ كالانسلاخ من الدِّين بترك اتباع الدليل [٢] إلى اتباع الخلاف ، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيَّالا لا ينضبط [٣] ، وكترك [٤] ماهو معلوم إلى ماليس بمعلوم . لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك فى هذه الأمصار مجهولة ، وكانخرام قانون السياسة الشرعية [٥] بترك الانضباط إلى

---

(١) راجع التحرير لابن الكمال فى الأصول فى باب التقليد ، فقد أجاز تتبع رخص المذاهب . وقال شارحه : لكن ما نقل عن ابن عبد البر (لا يجوز للعامى تتبع الرخص إجماعا) إن صح احتاج الى جواب ، و يمكن أن يقال : لا نسلم صحة الاجماع فقد روى عن احمد عدم تفسيق متتبع الرخص فى رواية أخرى وعن أبى هريرة أنه لا يفسق

(٢) كما يقول الله تعالى (فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون الآية !).

(٣) فلا يحجز النفوس عن هواها ولا يقفها عند حد

(٤) هذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقلد فيها بتفاصيلها فى المذهب الآخر ، كما كان الحال فى ذلك الزمان . أما الآن فقد ترتفع هذه المفسدة

(٥) وهى الطرق العادلة التى تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيرا من المظالم . وإهمالها يضيع الحقوق ، ويعطل الحدود ، ويجرىء أهل الفساد . ويندرج فيها كل ماشرع لسياسة الناس وزجر المتعدين، وسواء منها ما كان لصيانة النفوس كالقصاص أو صيانة الأنساب كحد الزنا . أو الأعراض كحد القذف ، والتعزير على السب ، أو لصيانة الأموال كحد السرقة والحرابة ، أو لحفظ العقل كحد الخمر ، أو ما كان من

أمر معروف ، وكافضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق [1] إجماعهم ، وغير ذلك من المفاسد التى يكثر تعدادها . ولولا خوف الاطالة والخروج عن الغرض لبسطت من ذلك ، ولكن فيما تقدم منه كاف . والحمد لله

فصل

وقد بنوا أيضا على هذا المعنى مسألة أخرى وهى :

هل يجب الأخذ بأخف القولين ؟ أم بأثقلهما ؟ [2] واستدل لمن قال بالأخف

الأحكام للردع والتعزير ؛ كجزاء الصيد للمحرم ، وكفارة الظهار واليمين ، وهجر المرأة وضربها فى النشوز ، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا فى غزوة تبوك ، وما يتصل بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتغليظ عليهم بالأرهاب والضرب والسجن ، وتحليف الشهود ، وسؤالهم قبل مرتبة السؤال ، وتفريق الشهود عند أداء الشهادة ، وتفريق المتهمين ، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر ، وهكذا من الأمور التى توصل الى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على سماع البينات وتوجيه الايمان . ولا يخفى أن القسم الأخير الذى قلنا فيه (وما يتصل بذلك الخ) مختلف فيه ، وإنما سبيله سبيل المصالح المرسلة أوشبيه بها ، ففيه الخلاف باعتباره — وهو الذى ينبغى التعويل عليه — وعدم اعتباره . فاذا ورد هذان القولان فيه أوفى شىء من الأنواع السابقة عليه وحكمنا أو أفتينا كل واحد بما يشتهى أو تشتهى انخرم قانون السياسة الشرعية ، ولم يكن هناك ضابط للعدالة بين الناس . وهذا مفسدة أى مفسدة تؤدى الى الفوضى والمظالم فتضيع الحقوق وتعطل الحدود ويجترىء أهل الفساد

(١) كما اذا قلد مالكا فى عدم نقض الوضوء بالقهقهة فى الصلاة ، وأبا حنيفة فى عدم النقض بمس الذكر ، وصلى ، فهذه صلاة يجمع منهما على فسادها : وكما إذا قلد مالكا فى عدم النقض بلمس المرأة خاليا عن قصد الشهوة ووجودها والشافعى فى الاكتفاء بمسح بعض الرأس فوضوءه باطل وصلاته كذلك وكمن تزوج بلا صداق ولا ولى ولا شهود

(٢) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر وهذا القول ومقابله لا يصحان لأن الواجب — كما قال المؤلف — الرجوع للدليل الشرعى لا غير ، سواء أقضى بالأخف أم

بقوله تعالى : (يريدُ اللهُ بكمُ اليسرَ) الآية ! وقوله : (وماجعل عليكم فى الدين من حرَج) وقوله عليه الصلاة والسلام : « لاضرر ولا ضِرار [١] » وقوله : « بُعِثتُ بالحنيفيةِ السَّمحة [٢] » . وكل ذلك ينافى شرع الشاق الثقيل . ومن جهة القياس أن الله غنى كريم ، والعبد محتاج فقير ، وإذا وقع التعارض بين الجانبين كان الحمل على جانب الغنى أولى

والجواب عن هذا ماتقدم [٣] ، وهو أيضا مؤد الى إيجاب إسقاط التكليف جملة ، فان التكاليف كلها شاقة ثقيلة ، ولذلك سميت تكليفاً ، من الكلفة وهى المشقة . فإذا كانت المشقة حيث لحقت فى التكليف تقتضى الرفع بهذه الدلائل لزم ذلك فى الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك ولايقف عند حد إلا اذا لم يبق على العبد تكليف ، وهذا محال . فما أدى اليه مثله ؛ فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال ، ثم قال المنتصر لهذا الرأى إنه يرجع حاصله الى أن الأصل فى الملاذ الإذن ، وفى المضار الحرمة . وهو أصل قرره فى موضع آخر . وقد تقدم التنبيه على مافيه فى كتاب المقاصد [٤] واذا حكمنا ذلك الأصل هنا لزم منه أن الأصل رفع التكليف بعد وضعه على المكلف ، وهذا كله إنما جره عدم الالتفات الى ماتقدم

بالأثقل . ثم فى القول بالأخذ بالأخف مطلقاً ما تقدم من المفاسد التى أشير إليها فى الفصل السابق

(١) تقدم (ج ٢ ــ ص ٤٦)

(٢) تقدم (ج ٤ ــ ص ١٤٥)

(٣) وهو أن سماحة الشريعة إنما جاءت مقيدة بما هو جار على أصولها ؛ واتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل ينافى أصولها

(٤) وتقدم فى المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة حيث قال هناك إنه تحكيم للهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تابعة لا متبوعة

فصل

فإن قيل [١] : فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة فى المذهب المالكى ؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف ، فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لايراعى فيها غير دليلها فان كانت محتلفا فيها روعى فيها قول المخالف وان كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكى ، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها ، ألا تراهم يقولون : كل نكاح فاسد اختلف فيه فانه يثبت به [٢] الميراث ويفتقر فى فسخه الى الطلاق ، وإذا دخل مع الامام فى الركوع وكبر للركوع ناسياً تكبير الاحرام فانه يتمادى مع الامام مراعاة [٣] لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزىء عن تكبيرة الإحرام ، وكذلك من قام الى ثالثة فى النافلة وعقدها يضيف اليها رابعة ، مراعاة لقول من يجيز التنفل بأربع . بخلاف المسائل المتفق عليها فانه لايراعى فيها غير دلائلها ، ومثله جار فى عقود البيع وغيرها ، فلا يعاملون الفاسد المختلف فى فساده معاملة [٤] المتفق على فساده ، ويعللون التفرقة بالخلاف فأنت تراهم يعتبرون الخلاف . وهو مضاد لما تقرر في المسألة

---

(١) رجوع إلى معارضة أصل المسألة ، ولكن بشىء لم يتقدم له فى أدلة المعارضة السابقة ، وأفرده هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق

(٢) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد ، ويتعلق به من المصلحة وأدلتها مايرجح قول المخالف

(٣) بعد الوقوع تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال ، وهو يرجح دليل المخالف ويقويه فى هذه الحالة

(٤) المبيع بيعاً فاسداً مجمعاً على فساده يجب رده إن لم يفت فان فات مضى بقيمته إن كان مقوما ومثله ان كان مثليا ، أما المختلف فى فساده فيجب رده إن لم يفت أيضا بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه فان فات مضى بالثمن فمحل الفرق بينهما عند الفوات لأنه إذ ذاك يتعلق به حق لكل من المتبايعين ، وهو يقوى النظر فى اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه ، فيمضى بالثمن نفسه

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة ، منهم ابن عبد البر ؛ فانه قال : « الخلاف لايكون حجة فى الشريعة » وما قاله ظاهر ، فان دليلى القولين لابد أن يكونا متعارضين كل واحد منهما يقتضى ضد مايقتضيه الآخر ، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف ، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم [١] ، وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم ؛ فمنهم من تأوّل العبارة ولم يحملها على ظاهرها ، بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها ، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضى المنع ابتداء ويكون هوالراجح ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحا لمعارضة دليل آخر يقتضى رجحان دليل المخالف ، فيكون القول بأحدهما فى غير الوجه الذى يقول فيه بالقول الآخر ، فالأول [٢] فيما بعدالوقوع ، والآخر فيما قبله ، وهما مسألتان مختلفتان [٣] ، فليس

---

(١) أى فى أدلة أصل المسألة

(٢) لعل مراده بالأول تأويلها وحملها على غير ظاهرها ، وبالآخر إنكار مقتضاها . وإلا فحق العبارة العكس

(٣) فحالة ما بعد الوقوع ليست كحالة ماقبله ؛ لأنه بعده تنشأ أمور جديدة تستدعى نظراً جديدا ، وتجد إشكالات لايتفصى عنها إلا بالبناء على الأمر الواقع بالفعل ، واعتباره شرعيا بالنظر لقول المخالف . وإن كان ضعيفا فى أصل النظر ، لكن لما وقع الأمر على مقتضاه روعيت المصلحة ، وتجدد الاجتهاد فى المسألةمن جديد بنظر وأدلة أخرى، وعليه فبعد الوقوع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله ، وهو تأويل قوى جدا كما ترى : وعليك باختبار مسائله ، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا اليه فى المسائل التى ذكرها ، إلا فى الشاذ ، كما فى ندب التسمية للمالكى فى قراءة الفاتحه خروجا من خلاف الشافعى ، وسيأتى فى هذا توقف المؤلف واعتراضه فى تقريره الآتى . نعم يوجد فى مذهب مالك عبارة (هذا مشهور مبنى على ضعيف) ولكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع ، الذى هو موضوع الكلام ، بل هذا طريق آخر . يرشدك إلى هذا أنه ليس كل مشهور قويا ومعتمدا فكثيرا ما يقابل المشهور بالراجح

جمعاً بين متنافيين ولا قولا بهما معاً ، هذا حاصل ما أجاب به مَن سألته عن المسألة من أهل فاس وتونس ، وحكى لى بعضهم أنه قول بعض من لقى من الأشياخ وأنه قد أشار اليه أبو عمران الفاسى ، و به يندفع سؤال اعتبار الخلاف وسيأتى [١] للمسألة تقرير آخر بعد إن شاء الله

على أن [٢] الباجى حكى خلافا فى اعتبار الخلاف فى الأحكام ، وذكر اعتباره عن الشيرازى . واستدل على ذلك بأن ماجاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط . ولو قال الشارع : إن كل مالم تجتمع أمتى على تحريمه واختلفوا فى جواز أكله فان جلده يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحا . فكذلك إذا [٣] علق هذا الحكم عليه بالاستنباط . وما قاله غير ظاهر ؛ لأمرين :

« أحدهما » أن هذا الدليل مشترك الإلزام ، ومنقلبٌ على المستدل به إذ لقائل أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط ثم يقول : لوقال الشارع : إن كل مالم تجتمع أمتى على تحليله واختلفوا فى جواز أكله فان جلده لايطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحا ، فكذلك إذا علق الحكم بالاستنباط . ويكون هذا القلب أرجح ؛ لأنه مائل إلى جانب الاحتياط . وهكذا كل [٤] مسألة تفرض على هذا الوجه

« والثانى » أنه ليس كل جائز واقعاً ، بل الوقوع محتاج إلى دليل . ألا ترى أنا نقول يجوز أن ينص الشارع على أن مس الحائط ينقض الوضوء ، وأن شرب

---

(١) فى فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد . و الواقع أن ما هنا يجب ألا يؤخذ على إجماله كما فعل المؤلف ؛ لأنه لا يتوجه ويكون مقبولا الا إذا قرر على الطريقة الآتية ، كما قررنا بأمثلته هنا ، وعليه فلا يظهر جعله ما يأتى تقريرا يغاير هذا

(٢) أى وهذا الخلاف يضعف من شأن المعارضة فى أصل المسألة بمراعاة الخلاف

(٣) إشارة لمثال تكون فيه العلة فى هذا الموضوع بالاستنباط ، وما قبله مثال لما تكون العلة فيه بالنص لو فرض حصوله من الشارع

(٤) أى سواء أكانت فيما فرضه هو من الطهارة بالدباغ أم فى غيرها

الماء السخن يفسد الحج ، وأن المشى من غير نعل يفرق بين الزوجين ، وما أشبه ذلك ، ولا يكون هذا التجويز سبباً فى وضع الأشياء المذكورة عللا شرعية بالاستنباط . فلما لم يصح ذلك دل على أن نفس التجويز ليس بمسوغ لما قال

فإن قال إنما أعنى ما يصح أن يكون علة لمعنى فيه من مناسبة أو شبه ، والأمثلةُ المذكورة لا معنى فيها يستند إليه فى التعليل

قيل : لمْ تُفصّلْ أنت هذا التفصيل . وأيضاً فمن طرق[1] الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه ؛ كالاطراد والانعكاس ونحوه . ويمكن أن يكون الباجى أشار فى الجواز إلى ما فى الخلاف من المعنى المتقدم[2] ، ولا يكون بين القولين خلاف فى المعنى

واحتج المانعون بأن الخلاف[3] متأخر عن تقرير[4] الحكم ، والحكمُ

---

(١) أى من مسالك العلة الطرد والعكس ، وهو المسمى بالدوران وقوله (ونحوه) أى كالطرد الذى هو عبارة عن وجود الحكم فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع والفرق بينهما ان الدوران يكون فى صورة واحدة يوجد الحكم عند الوصف ويرتفع عند ارتفاعه ، كالحرمة مع السكر فى العصير ، فانه لما لم يكن مسكرا حل ، فلما حدث السكر حرم ، فلما زال بالخلية حل . ولا تظهر فيهما المناسبة أى المعنى الذى يتلقاه العقلاء بالقبول فى ترتب الحكم عليه . فما فرقت به غير تام

(٢) وهو التأويل السابق الذى أجاب به من لقيه من علماء فاس وتونس . وإذا كان كذلك لا يكون بين القولين خلاف ، فان المانع يمنعه باعتبار ما قبل الوقوع ، والمصحح يراعيه باعتبار ما بعد الوقوع ، لأنه بعد الوقوع صالح للعلية بخلافه قبل الوقوع لما ذكرناه قبل هذا ، وحمل كلامه على هذا أولى مما حمله عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله (لمعنى فيه) لأنه لم يرض هذا الفرق ونقضه بالطرد ونحوه . أما الجواب السابق فانه سلمه وقلنا انه سيقرره بنفسه فى المسألة العاشرة مع شرحه وتوجيهه وضرب أمثلة كثيرة له هناك

(٣) أى الذى جعل علة للحكم

(٤) أى بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول صلى الله عليه وسلم

لايجوز أن يتقدم على علته . قال الباجى : ذلك غير ممتنع ؛ كالاجماع ، فإن الحكم يثبت به وإن حدث فى عصرنا . وأيضاً فمعنى قولنا إنه مختلف فيه أنه يسوغ فيه الاجتهاد ، وهذا كان حاله فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يتقدم على علته . والجواب عن كلام الباجى أن الاجماع ليس بعلة للحكم ، بل هو أصل[1] الحكم . وقوله « إن معنى قولنا مختلف فيه كذا » هى عين[2] الدعوى

فصل

﴿ ومن القواعد المبينة على هذه المسألة ﴾ أن يقال : هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع ، حتى يعمل بمقتضى كل واحد منهما فعلا أو تركا كما يفعله المتورعون فى التروك[3] ؟ أم لا ؟ أما فى ترك العمل بهما معا مجتمعين أو متفرقين فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدهما ، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح.

---

(١) أى أن الحكم الذى استند إلى الاجماع هو عين الحكم الذى تقرر من كل مجتهد مجتهد أخذا من الأدلة ، فليس هناك علة ومعلول بخلاف الحكم المستند إلى الخلاف ؛ فأنه غير الحكم المتقدم ، والخلاف علة فى هذا الحكم الطارىء ؛ فمثلا التكبير للركوع ناسيا تكبيرة الاحرام اختلف فيه بالاجزاء وعدمه . فبعد الوقوع يقول الثانى بالتمادى مراعاة للقول بالاجزاء ، فالحكم المترتب على الخلاف مغاير للحكم المختلف فيه

(٢) لعل صوابه (غير الدعوى) لأن الدعوى أن الحكم الذى نقرره إنما جاء بسبب الخلاف ، وقد بنى عليه . وهذا غير المعنى الذى يدعيه ، من أنه لم يراع فيه إلا مجرد كونه محلا للاجتهاد

(٣) أى عند ترجح دليل الجواز على دليل المنع ، فيراعون القول بالتحريم تنزها عن الشبهات ، كما قال ابن العربى : القضاء بالراجح لايقطع حكم المرجوح بالكلية ، بل يجب العطف على المرجوح بحسب مرتبته ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام (واحتجبى منه ياسودة) وهذا مستند مالك فيما كره أكله ، فأنه حكم بالحل عند ظهور الدليل ، وأعطى المعارض شيئا من أثره فحكم بالكراهة

وأما فى العمل فان أمكن الجمع بدليله فلا تعارض ، وإن فرض التعارض فالجمع بينهما فى العمل جمع بين متنافيين ، ورجوع الى إثبات الاختلاف فى الشريعة . وقد مر إبطاله . وهكذا يجرى الحكم فى المقلد بالنسبة الى تعارض المجتهدين عليه . ولهذا الفصل تقرير فى كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله

﴿ المسألة الرابعة ﴾

محال الاجتهاد المُعتَبرِ هى ماترددت بين طرفين وضح فى كل واحد منهما قصد الشارع فى الاثبات فى أحدهما والنفى فى الآخر ، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفى ولا إلى طرف الاثبات

وبيانه أن نقول : لاتخلو أفعال[1] المكلف أو تروكه إما أن يأتى فيها خطاب[2] من الشارع أو لا . فان لم يأت فيها خطاب فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضا غير موجود ؛ والبراءة الأصلية فى الحقيقة راجعة[3] الى خطاب الشارع

---

(١) سواء أكانت أفعال القلوب أم الجوارح ، ليشمل المعتقدات ، فصح ذكره بعد للمتشابهات الحقيقية التى لم يظهر للشارع فيها قصد ألبتة ، فانها انما تظهر فى المعتقدات

(٢) بأحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو اجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستدلال . فليس بلازم أن يكون الخطاب فى نص ، بدليل أنه جعل مالم يرد فيه خطاب إما فرضا صرفا لاوجود له ، وإما أن يكون من مرتبة العفو . وهذا وذاك لايكون إلا عند عدم الأدلة رأسا منصوصة وغير منصوصة فلا ينافى مايجىء فى المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من النصوص والاستنباط من غيرها ، فالتردد بين الطرفين عام فى مسائل الاجتهاد

(٣) قال فى التحرير وشرحه : نفى كل مدرك خاص للدليل الخاص حكمه الاباحة الأصلية ، فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع . وقال فى المنهاج : من الأدلة المقبولة فقد الدليل بعد التفحص البليغ ، فيغلب ظن عدمه ، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل . وقال العضد شارح ابن الحاجب : لانسلم بطلان خلو وقائع

بالعفو أو غيره . وان أتى فيها خطاب فإما أن يظهر فيه للشارع قصد فى النفى أو فى الأثبات أو لا . فإن لم يظهر له قصد ألبتة فهو قسم المتشابهات ؛ وان ظهر فتارة يكون قطعيا وتارة يكون غير قطعى . فأما القطعى فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق فى النفى أو فى الأثبات ، وليس محلا للاجتهاد ، وهو قسم الواضحات ؛ لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج عنه مخطئ قطعاً . وأما غير القطعى فلا يكون كذلك الا مع دخول احتمال فيه أن[1] يقصد الشارع معارضه أو لا ، فليس من الواضحات باطلاق ، بل بالاضافة إلى ماهو أخفى منه ؛ كما أنه يعد غير واضح بالنسبة إلى ماهو أوضح منه . لأن مراتب الظنون فى النفى والاثبات تختلف بالأشد والأضعف ، حتى تنتهى[2] إما إلى العلم و إما إلى الشك . إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى فى إحدى الجهتين ، وتارة لايقوى ؛ فإن لم يقو[3] رجع إلى قسم المتشابهات ، والمُقدِمُ

من حكم وان التزم فالأقيسة والعمومات تأخذه ، أى فتكفى فى جميع مايحتاج فيه إلى المصالح المرسلة ، وإن سلم أنها لاتكفى فالحكم عند انتفاء المدرك هو نفى الوجوب والحرمة ، وهو معنى التخيير . وتقدم للمؤلف إدراجه فى مرتبة العفو التى أشير إليها فى حديث سلمان الفارسى فى الترمذى وابن ماجة (وما سكت عنه فهو مما عفا عنه) وبالجملة فكل مالم يرد فيه دليل شرعى يخصه أو يخص نوعه فيه الخلاف بالاباحة أو المنع أو الوقف ، ولكل دليله وحجته . تراجع مسألة العفو السابقة فى كتاب الاحكام وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا

(١) هذه العبارة بدل من لفظ (احتمال) والاحتمال بمعنى التردد حينئذ ، لا بمعنى أحد الأمرين . فاذا جعل معمولا لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين تعين حذف كلمة (أو لا) .

(٢) أى إلى المرتبة التى يليها العلم أو الى المرتبة الضعيفة التى يليها الشك مباشرة . وليس المراد أن العلم أو الشك يكون من مراتب الظنون . وهو واضح مادامت فى انتهائها لم تخرج عن الموضوع وأنها من الظنون ، فاذا كان معنى انتهائها خروجها عنه صح إجراء كلامه على ظاهره ، ولكنه بعيد عن الفرض

(٣) قد فرض أنه واضح نسبى ، وأنه من مراتب الظنون ، وأن قصد الشارع فيه ظاهر ، الا أنه غير قطعى . فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لايقوى فى احدى

عليه حائم حول الحمى يوشك أن يقع فيه ؛ وإن قوى فى إحدى الجهتين فهو قسم المجتهدات ، وهو الواضح الاضافى بالنسبة اليه فى نفسه و بالنسبة إلى أنظار المجتهدين ؛ فان كان المقدم عليه من أهل الاجتهاد فواضح فى حقه فى النفى أو فى الاثبات إن قلنا إن كل مجتهد مصيب ؛ وأما على قول المخطئة فالمقدم عليه إن كان مصيباً فى نفس الأمر فواضح ، و إلا فمعذور

وقد تقرر من هذا الأصل أن قسم المتشابهات مركب من تعارض النفى والإثبات؛ اذ لو لم يتعارضا لكان من قسم الواضحات ، وأن الواضح باطلاق لم يتعارض فيه نفى مع إثبات ، بل هو إما منفى قطعا و إما مثبت قطعاً ، وأن الاضافى إنما صار إضافياً لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين ، فيقرب عند بعضٍ من أحد الطرفين ، وعند بعضٍ من الطرف الآخر . وربما جعله بعض[1] الناس من قسم المتشابهات، فهو غير مستقر فى نفسه ، فلذلك صار إضافياً لتفاوت[2] مراتب الظنون فى القوة

الجهتين ، الذى معناه أن النفى والاثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لأحدهما أظهر من قصده لمعارضه حتى يعد من المتشابهات . وما الفرق بينه حينئذ وبين الفرض الذى قال فيه (فان لم يظهر له قصد ألبتة فى النفى والاثبات فهو قسم المتشابهات ؟) لافارق لأن القطع بأنه لم يظهر قصده فى النفى والاثبات يساوى قوله هنا (لم يقو فى احدى الجهتين) أى فهما سواء فى عدم ظهور قصد أحدهما . وقد يقال : الفرق أن الأول هو المتشابه الحقيقى الذى لم يجعل سبيل الى فهم معناه ، ومهما نظر المجتهد فى الشريعة لايجد مايدل له على مقصوده : والثانى الاضافى ، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل بل من جهة المناط ويساعد عليه قوله فى مقابله (وهو الواضح الاضافى فى نفسه وبالنسبة الى انظار المجتهدين) الذى يفيد أن هذا المتشابه عدم وضوحه بالنسبة الى نظر المجتهدين فقط فينزل الكلام على ماقلنا حتى يندفع التنافى

(١) أى وهو من لم يظهر له قربه من أحد الطرفين

(٢) تعليل كونه واضحا اضافيا بتفاوت مراتب الظنون تعليل واضح . وكذا بناء التشابه عليه ، لأنه إذا كانت الظنون مختلفة فمنها مايقف عند حد أنه لافرق بين الطرفين فى نظره ، فيجىء التشابه

والضعف . ويجرى مجرى النفى فى أحد الطرفين إثباتُ ضد الآخر فيه ، فثبوت العلم مع نفيه نقيضان ، كوقوع التكليف وعدمه ، وكالوجوب وعدمه ، وما أشبه ذلك . وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان ، كالوجوب مع الندب أو الاباحة أو التحريم ، وما أشبه ذلك [١]

وهذا الأصل واضح فى نفسه ، غير محتاج إلى إثباته بدليل ، ولكن لابد من التأنيس فيه بأمثلة يستعان بها على فهمه وتنزيله والتمرن فيه ان شاء الله

فمن ذلك أنه نهى عن بيع الغرر ، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة والطير فى الهواء ، والسمك فى الماء ، وعلى جواز بيع الجبة التى حشوها مغيب عن الأبصار ، ولو بيع حشوها بانفراده لامتنع ، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين ، وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس فى استعمال الماء وطول اللبث ، وعلى شرب الماء من السقاء مع اختلاف العادات فى مقدار الرى ، فهذان طرفان فى اعتبار الغرر وعدم اعتباره لكثرته [٢] فى الأول وقلته مع عدم [٣] الانفكاك عنه فى الثانى . فكل مسألة وقع الخلاف فيها فى باب الغرر فهى متوسطة بين الطرفين ، آخذة بشبه من كل واحد منهما ، فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة [٤] ، ومن منع مال الى الجانب الآخر

---

(١) كالأمر والنهى ، والصحة والفساد ، والشرط والمانع ، وهكذا من المتقابلات المتضادة ، يجرى التقابل فيها كما يجرى بين المتناقضات فى طرفى النفى والاثبات

(٢) أى مع إمكان الانفكاك عنه

(٣) أى أنه لا يتأتى التحرز عنه ، فهو ضرورة عمت بها البلوى ، مع تفاهة التضرر من أحد المتعاملين فى ذلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته . والأول جمع وصفين : الكثرة وإمكان التحرز منه . وما بينهما ما فقد أحد الوصفين ، فأشبه بذلك كلا من الطرفين فى وصف ، فجاء الاختلاف

(٤) ولم يقل (عدم الانفكاك) لأن اليسارة هى التى يتأتى فيها اختلاف الانظار بخلاف الانفكاك وعدمه فانه الى الوضوح أقرب

ومن ذلك مسألة زكاة الحلى ، وذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة فى العروض ، وعلى الزكاة فى النقدين[1] فصار الحلى المباح الاستعمال دائراً بين الطرفين ، فلذلك وقع الخلاف فيها . واتفقوا على قبول رواية العدل وشهادته ، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق ، وصار المجهول الحال دائرا بينهما ، فوقع الخلاف فيه . واتفقوا على أن الحر يَملِك ، وأن البهيمة لا تَملك ، ولما أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه : هل يملك أم لا ؟ بناء على تغليب حكم أحد الطرفين . واتفقوا على أن الواجد للماء قبل الشروع فى الصلاة يتوضأ ولا يصلى بتيممه ، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء وإعادة الصلاة ، وما بين ذلك[2] دائر بين الطرفين ، فاختلفوا فيه . واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل فى البيع ، وعلى أنها غير تابعة لها إذا جذّت ، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة . وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الاجماع وأقروا بالقبول فاجماع باتفاق ، أو أنكروا ذلك فغير إجماع باتفاق ، فان سكتوا[3] من غير ظهور إنكار فدائر بين الطرفين . فلذلك اختلفوا فيه . والمبتدع بما يتضمن كفرا من غير اقرار بالكفر دائر بين طرفين ؛ فان المبتدع بما لا يتضمن[4] كفرا من الأمة ، وبما اقتضى كفرا مصرحا

---

(١) لأنهما اجتمع فيهما كونهما معدين للتعامل والثمنية بخلقتهما . والعروض فقدت المعنيين ، فاتفق على حكم كل . أما الحلى فأخذ وصفا واحدا من النقدين وهو أنه من الذهب والفضة ، وباستعماله للزينة لا للثمنية فقد الوصف الآخر وشارك العروض فى عدم قصده بالثمنية ، فجاء فيه الخلاف

(٢) أى من صلى بالتيمم صلاة صحيحة ثم بعد تمامها وقبل خروج الوقت وجد الماء .

(٣) أى وكان ذلك قبل استقرار المذاهب ، أى كان فى العصر الذى فيه البحث عن المذاهب أما إن كان بعد استقرارها فالسكوت لا يدل على الموافقة قطعا إذ لا عادة بانكاره حينئذ ، فلم يكن إجماعا ولا حجة قطعا . أما قبل ذلك فالعادة الانكار عند عدم الموافقة ، فجاء الخلاف ، فالشافعى يقول : (لا هو إجماع ولا هو حجة) والجمهور إجماع أو حجة وليس باجماع قطعى ، والجبائى اجماع بشرط انقراض العصر

(٤) كالابتداع فى الفروع التى ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة . فهذا باتفاق ليس بكفر

به [1] ليس من الأمة ، فالوسط [2] مختلف فيه : هل هو من الأمة أم لا ؟ وأرباب النحل والملل اتفقوا على أن البارى تعالى موصوف بأوصاف الكمال باطلاق ، وعلى أنه منزه عن النقائص باطلاق ، واختلفوا فى اضافة أمور [3] اليه بناء على أنها كمال ، وعدم إضافتها اليه بناء على أنها نقائص ، وفى عدم إضافة أمور اليه بناء على أن عدم الاضافة كمال ، أو إضافتها بناء على أن الاضافة اليه هى الكمال وكذلك ما أشبهها

فكل هذه المسائل انما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين ، لحصل الاشكال والتردد . ولعلك لا تجد خلافا واقعا بين العقلاء معتدا به فى العقليات أو فى النقليات لا مبنيا على الظن ولا على القطع إلا دائرا بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف

فصل

وبأحكام النظر فى هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد ، لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف ، جديرا بأن يتبين له الحق فى كل نازلة تعرض له . ولأجل ذلك جاء فى حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم قال : (ياعبدَ اللهِ

---

(١) كغلاة الخوارج والروافض كالخطابية من هؤلاء الذين يقولون ان عليا الاله الأكبر ، والحسنان ابنا الله ، وجعفر اله لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن على فهذا كفر باتفاق

(٢) وهو المبتدع بما يتضمن كفراً بغير تصريح ، كالمجسمة ومنكرى الشفاعة فهذا يختلف فيه بالتكفير وعدمه

(٣) أى من الصفات كالقدرة والعلم الخ على أنها صفات زائدة على الذات . وقوله (وفى عدم اضافة أمور الخ) أى كالافعال التى تعتبر شرورا ، فبعضهم يضيفها اليه لانه لافاعل الا هو ، ولا تعتبر شرورا الا بنسبتها للعبد . والبعض لا يضيفها ويرى أن الكمال فى ذلك . فلا تكرار فى العبارة ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع افادة المعنى المقصود

ابنَ مسعود ! قلت : لبيك يارسول الله ! قال : أتدرى أىُّ الناس أعلمُ ؟ قلت : الله ورسوله أعلم . قال : أعلمُ الناسِ أبصرُهم بالحق إذا اختلف الناسُ وإن كان مقصِّراً فى العمل ، وإن كان يزحفُ فى استه[1] » فهذا تنبيه[2] على المعرفة بمواقع الخلاف

ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف . فعن قتادة : من لم يعرف الاختلاف لم يشَم أنفُه الفقه * وعن هشام بن عبيد الله الرازى : من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارىء ، ومن لم يعرف اختلاف[3] الفقهاء فليس بفقيه ☆ وعن عطاء : لا ينبغى لأحد أن يفتى الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس ، فإنه إن لم يكن كذلك ردّ[4] من العلم ما هو أوثق من الذى فى يديه . وعن أيوب السختيانى وابن عيينة : أجسرُ[5] الناس على الفتيا أقلهم علما باختلاف العلماء . زاد أيوب : وأمسكُ الناسِ عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء . وعن مالك : لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه . قيل له : اختلاف أهل الرأى ؟ قال : لا ، إختلاف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وقال يحي بن سلام : لا ينبغى لمن لا يعرف

---

(١) ذكره بطوله فى مجمع الزوائد وقال : رواه الطبرانى فى الاوسط والصغير، وفيه عقيل بن الجعد ، قال البخارى : منكر الحديث

(٢) لان هذه الدرجة الفضلى إنما تتحقق عند وجود الاختلاف ومعرفة الحق فيه ولا يكون الا بمعرفة مواقع الاختلاف ، فصح أنه تحريض على هذه المعرفة

(٣) أى المبنى على اختلاف أدلتهم لانه بدون ذلك لا يمكنه ترجيح جانب الحق فى المسألة مالم يقف على دليل كل

(٤) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح ، فانه إذا لم يعلم اختلافهم وأدلة كل ربما كان مافى يده أضعف مدركا مما لم يقف عليه ، فاذا عرف الخلاف ومدرك كل أمكنه الترجيح ، فلا يأخذ ضعيفا ويترك قويا . أما شبه العامى فسيان عنده أن يعرف الخلاف وألا يعرف ، إن كان مثله يصح له أن يفتى ، وفيه الخلاف المشهور

(٥) يوضح ما قبله

الاختلاف أن يفتى ، ولا يجوز لمن لايعلم الأقاويل أن يقول هذا أحب الىّ . وعن سعيد بن أبى عروبة : من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالماً . وعن قبيصة بن عقبة : لايفلح من لايعرف اختلاف الناس

وكلام الناس هنا كثير ، وحاصله معرفة مواقع الخلاف ، لا حفظ مجرد الخلاف . ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر ، فلابد منه لكل مجتهد . وكثيراً ما تجد هذا للمحققين فى النظر كالمازرى وغيره

﴿ المسألة الخامسة[1] ﴾

الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلابد من اشتراط العلم بالعربية ، وإن تعلق بالمعانى من المصالح والمفاسد مجردة عن[2] اقتضاء النصوص لها أومسلّمة من صاحب الاجتهاد فى النصوص فلا يلزم فى ذلك العلم بالعربية ، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا[3] خاصة

والدليل على[4] عدم الاشتراط فى علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات

---

(١) هذه المسألة والتى بعدها تكميل للمسألة الثانية ، يقيدبهما اشتراط الوصفين السابقين فى الاجتهاد ، ويبين أنهما قد يرتفعان معا وقد يرتفع أحدهما ويبقى نوع من الاجتهاد وأن اشتراطهما إنما هو فى بعض أنواعه . ولو ذكرتاعقبها لكان أجود صنعا حتى لا يتوهم معارضتهما لها

(٢) سيأتى تمثيله لذلك بالاجتهاد القياسى وبتوقيع المجتهدين الأحكام على النوازل وسيأتى البحث معه فيها

(٣) أى فى الباب الذى فيه الاجتهاد إن قلنا إن الاجتهاد يتجزأ أو فى سائر الابواب إن قلنا إنه لايتجزأ

(٤) للمؤلف دعويان اشتراط العربية فى الاجتهاد من النصوص ، وعدم اشتراطها فى الاجتهاد الراجع للمعانى من النظر فى المصالح والمفاسد وقد أقام الدليل عليهما حسب ترتيبهما فى سياقه فنى العبارة سقط . والأصل هكذا (والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط الخ)

الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية ، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية ، فلا يمكن من ليس بعربى أن يفهم لسان العرب ، كما لا يمكن التفاهم بين العربى والبربرى أو الرومى أو العبرانى حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه وأما المعانى مجردة فالعقلاء مشتركون فى فهمها ، فلا يختص بذلك لسان دون غيره فإذاً مَن فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام ، وبلغ فيها رتبة العلم بها ، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمى ، فلا فرق [1] بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربى . ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التى ليست بعربية ، ويعتبرون [2] الألفاظ فى كثير من النوازل وأيضاً فان الاجتهاد القياسى غير [3] محتاج فيه الى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق

---

(١) تأمل فى وجه التوفيق بين هذا وبين ماسبق له حيث قال: يتوقف فهم الشريعة حق الفهم على فهم اللغة العربية حق الفهم وقال فيما سبق أيضا إن الاجتهاد يتوقف على وصفين العلم بمقاصد الشريعة ، والتمكن من الاستنباط وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة ، وان هذه المعارف وسيلة الى معرفة المقاصد ، ثم قال إن أوجب الوسائط اللغة العربية الخ

(٢) أى فيسألون عما تدل عليه فى مجارى عرف أهلها مع أنها غير عربية وبعد فهل هذا غير تحقيق المناط ؟ وسيأتى له فى المسألة الثانية أنه لا يحتاج الى واحد من الأمرين : لا فهم مقاصد الشريعة ، ولا اللغة العربية .

(٣) اذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسمى بتخريج المناط فربما يسلم فى بادىء الرأى . أما اذا كان ثبوتها فى الأصل بالنص أو الايماء فى مراتبهما الكثيرة فلا يظهر ، لأنه لابد من الرجوع الى النص الذى أفاد ذلك ، والتسليم فى هذا ليس بكاف ، وعلى فرض كفايته لابد له من استقراء النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع ، وهما أهم اعتراضات القياس ، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية ، لأنه لايتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعدم مصادمته للنصوص مطلقا فى أى قياس كان ، وهذا مايعود على الأولين أيضا بالتوقف كما أشرنا اليه

بالمقيس عليه وهو الأصل ، وقد يؤخذ مسلماً ؛ أو بالعلة [١] المنصوص عليها أوالتى أومىء اليها ، ويؤخذ ذلك مسلماً ، وما سواه فراجع الى النظر العقلى

وإلى هذا النوع [٢] يرجع الاجتهاد المنسوب الى أصحاب الأئمة المجتهدين كابن القاسم وأشهب فى مذهب مالك ، وأبى يوسف ومحمد بن الحسن فى مذهب أبى حنيفة ، والمزنى والبويطى فى مذهب الشافعى ؛ فانهم على ما حكى عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه فى فهم ألفاظ الشريعة ، ويفرعون المسائل ويصدرون الفتاوى على مقتضى ذلك . وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم وعملوا على مقتضاها ، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته : وإنما كان كذلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع فى وضع الاحكام ، ولولا ذلك لم يحل لهم الاقدام على الاجتهاد والفتوى ، ولاحلّ لمن فى زمانهم أو من بعدهم من العلماء أن يقرهم على ذلك ، ولا يسكت عن الانكار عليهم على الخصوص . فلمّا لم يكن شىء من ذلك دل على أن ما أقدموا عليه من ذلك كانوا خلقاء بالاقدام فيه . فالاجتهاد منهم وممن كان مثلهم وبلغ فى فهم مقاصد الشريعة مبالغهم صحيح لا إشكال فيه . هذا

---

(١) يريد أنه إنما يحتاج الاجتهاد القياسى الى اللغة العربية فى شيئين : معرفة الأصل المقيس عليه ، ومعرفة العلة إذا كانت منصوصة أو موماً اليها . أما باقى أعمال القائس فلا تحتاج الى اللغة والأصل والعلة إذا كانت كذلك يمكن أن يؤخذا مسلمين وإذ ذاك فلا يحتاج الى اللغة أصلا

(٢) أى الثانى وهو المتعلق بالمعانى والمصالح الخ . وقوله (يأخذون أصول إمامهم) أى مسلمة لابحث لهم فيها،إنما يبحثون فى تفاريعها حتى فيما فرعه نفس الامام صاحب هذه الأصول ، وقد يخالفونه فى تفريعه ، بقى أنه يقتضى أنهم لايرجعون الى النصوص التفصيلية وأن اجتهادهم منحصر فى التفريع على تلك الأصول المسلمة لأنهم لو رجعوا الى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية ، فهل الواقع كذلك وأنهم لايتعلقون بالنصوص مطلقا فى اجتهادهم ؟ هذا يحتاج الى استقراء ، وقلما يثبته الاستقراء .

على فرض أنهم لم يبلغوا فى كلام العرب مبلغ المجتهدين ، فأما اذا بلغوا تلك الرتبة فلا إشكال أيضا فى صحة اجتهادهم على الاطلاق والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط ، فلا يفتقر فى ذلك الى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر فيه الى معرفة علم العربية ، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ماهو عليه ، وإنما يفتقر فيه الى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به [1] من حيث قصدت المعرفة به ، فلابد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التى ينظر فيها ، ليتنزل الحكم الشرعى على وفق ذلك المقتضى ؛ كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها ، وصحيحها من سقيمها ، وما يحتج به من متونها مما لا يحتج به ، فهذا يعتبر اجتهادة فيما هو عارف به ، كان عالما بالعربية أم لا [2] ، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا [3] وكذلك القارىء فى تأدية [4] وجوه

---

(١) خذ هذا المثال لزيادة الايضاح : الحكم الشرعى أن من يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء يرخص له فى التيمم فاذا أردنا معرفة الحكم الشرعى بالنسبة لمريض ليرخص له أو لا يرخص ، فاننا لانحتاج الى اللغة الغربية ولا الى معرفة مقاصد الشرع فى باب التيمم فضلا عن سائر الابواب ، إنما يلزم أن نعرف بالطريق الموصل هل يحصل ضرر فيتحقق المناط ؟ أم لا فلا يتحقق ؟ ولا شأن لهذا بواحد من الأمرين ، وإنما يعرف بالتجارب فى الشخص نفسه أو فى أمثاله أو بتقرير طبيب عارف

(٢) كيف هذا مع أن الترجيح بالمتن يكون بالمرجحات الراجعة الى الألفاظ ككون مادل بالحقيقة يحتج به ولا يحتج بما عارضه الدال بالمجاز ، وهكذا . فلابد فى هذا النوع من علم العربية . أما الترجيح بالاسناد فقد يسلم فيه عدم التوقف على شرط العربية

(٣) قد لا يسلم فى بعض صور الترجيح بالحكم ، كما يعلم من مراجعتها فى مثل المنهاج للبيضاوى

(٤) لأنها ترجع للرواية الصرفة ، أو إلى ضوابط تعين كيفية النطق بالكلمات مثلا

القراءات ، والصانع فى معرفة عيوب الصناعات ، والطبيب فى العلم بالأدواء والعيوب وعرفاء الاسواق فى معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها ، والعادّ فى صحة القسمة والماسح فى تقدير الأرضين ، ونحوها ، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعى غير مضطر الى العلم بالعربية ، ولا العلم بمقاصد الشريعة ، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً فى المجتهد .

والدليل على ذلك [1] ما تقدم من أنه لو كان لازماً [2] لم يوجد مجتهد إلا فى الندرة ، بل هو محال عادة وان وجد ذلك فعلى جهة خرق العادة ، كآدم عليه السلام حين علمه الله الأسماء كلها ، ولا كلام فيه . وأيضاً إن لزم فى هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع [3] لزم فى كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك ؛ إذ فرض من لزوم العلم [4] بها العلم بمقاصد الشارع ، وذلك باطل فما أدى اليه مثله . فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية ، ومن الكفار

---

(١) أى على عدم الافتقار الى العلم بالأمرين

(٢) أى لمن يجتهد فى الاحكام الشرعية بأى نوع من أنواع الاجتهاد سواء أكان تحقيق مناط أم غيره ، لوكان لازما له أن يكون مجتهدا فى كل علم يتعلق به الاجتهاد أى تعلق كان لم يوجد مجتهد الخ . هذا ما تقدم للمؤلف استدلالا على غير هذا الموضع ولايخفى أن الكلام هنا ليس فيما يتوقف عليه مطلق الاجتهاد بل فى خصوص توقف تحقيق المناط على الوصفين . وقد تقدم له فى تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تتعطل بسببه التكاليف كلها أو أكثرها فلو لزم الشرطان فى تحقيق المناط لتعطلت أكثر التكاليف . وهو باطل . فلو نحا هذا النحو فى الدليل لكان ظاهرا . ولا يتأتى أن يقال إذا توقف الاجتهاد بأى نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد . كيف وهما الركنان فى أكثر أنواع الاجتهاد ؟

(٣) أى والعربية بدليل قوله بعد (ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية) أى فضلا عن مقاصد الشريعة ، فقد أدرج العربية فى الاستدلال ، وهذا الدليل صالح لاقامته على الدعويين

(٤) أى وهو الذى قلنا إنه يتوقف عليه تحقيق المناط .

المنكرين للشريعة . ووجه ثالث أن العلماء [1] لم يزالوا يقلدون فى هذه الأمور من ليس من الفقهاء ، وانما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة ، وهو التقليد فى تحقيق المناط .

فالحاصل أنه انما يلزم فى هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتَهد فيه ، كما أنه فى الأوّلين [2] كذلك ؛ فالاجتهاد فى الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط ، من الوجه الذى يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر

﴿ المسألة السابعة ﴾

الاجتهاد الواقع فى الشريعة ضربان : « أحدهما » الاجتهاد المعتبر شرعا ، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر اليه الاجتهاد ، وهذا هو الذى تقدم الكلام فيه « والثانى » غير المعتبر ، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد اليه ، لأن حقيقته أنه رأىٌ بمجرد التشهى والأغراض ، وخبط فى عماية ، واتباع للهوى ، فكل رأى صدر على هذا الوجه فلا مرية فى عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذى أنزل الله ، كما قال تعالى : (وأنِ احكُمْ بينهم بما أنزلَ اللهُ ولا تتَّبع أهوَاءهم) وقال تعالى : (يادَاوُدُ إنَّا جعلْناكَ خَليفةً فى الأرضِ فاحكُمْ بينَ الناسِ بالحقِّ ولا تتبعِ الهوى فيُضِلَّكَ عن سبيلِ اللهِ) الآية ! وهذا على الجملة لا إشكال فيه ، ولكن قد ينشأ فى كل واحد من القسمين قسم آخر . فأما القسم الأول وهى :

---

(١) أى مطلقا مجتهدين ومقلدين

(٢) وهما الاجتهاد من النصوص ، ومن المعانى : واقتصر فى تفريعه على الأول

﴿ المسألة الثامنة ﴾

فيعرض فيه الخطأ فى الاجتهاد إما بخفاء [(١)] بعض الأدلة حتى يتوهم فيه مالم يقصد منه ، وإما بعدم [(٢)] الاطلاع عليه جملة

وحكم هذا القسم معلوم من كلام الأصوليين إن كان فى أمر جزئى [(٣)]، وأما إن كان فى أمر كلى [(٤)] فهو أشد . وفى هذا الموطن حذر من زَلَّة العالم ، فإنه جاء فى بعض الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم التحذير منها ، فروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إنى لأخافُ على أمتى من بعدى من أعمال ثلاثةً . قالوا : وما هى يا رسول الله ؟ قال : أخافُ عليهم من زَلَّة العالم ، ومن حكم جائر ، ومن هوًى متَّبَع [(٥)] » وعن عمر : « ثلاث يهدمن الدين : زلَّة العالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون » وعن أبى الدرداء : « إن مما أخشى عليكم زلة العالم ، أو جدال المنافق بالقرآن ، والقرآنُ حقٌّ ، وعلى القرآن مَنارٌ كمنار الطريق » . وكان معاذ بن جبل يقول فى خطبته كثيراً : « وإياكم وزَيغةَ الحكيم ؛ فإن

---

(١) و (٢) وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع ، ومن التقصير فيما هو واجب على المجتهد . وسيأتى الاشارة اليه بقوله (وأكثرما يكون ذلك عند الغفلة الخ) .

(٣) فينتقض حكم الحاكم فيه إذا صادم اجماعا أو نصاً قاطعا أو قياسا جليا أو قواعد الشريعة ويبطل أثر الفتوى أيضا إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء

(٤) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضا كحل المتعة والربا وكتحريم الطيبات من الرزق وهكذا .

(٥) أى فاما اتقاء زلة العالم فطريقه أنكم إن ظننتم به الخير وأنه موفق ، فلا تستسلموا له ؛ فربما جره الاستسلام الى الزيغ واتباع الهوى . وان ظننتم به الخطأ والزيغ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة فربما جره هذا إلى التمادى فى العناد وخلع ربقة الحق فى غير ماظهر خطؤه فيه أيضا . وشواهد هذا حاصلة الآن فيمن زل من المنسوبين للعلماء فى زماننا هذا ، فانهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه إبليس ، فصار ضد الاسلام ونبى الاسلام ، يهرف بفحش القول ولا رادع له . أعاذنا الله من زيغ القلوب بعد الهداية .

الشيطان قد يتكلمُ على لسان الحكيم بكلمة الضلالة ، وقد يقولُ المنافقُ الحقّ ، فتلقَّوا الحقّ عمن جاء به ، فإن على الحق نوراً » قالوا : وكيف زيغة الحكيم ؟ قال : « هى كلمة تروعكم وتنكرونها ، وتقولون ما هذه ؟ فاحذروا زيغته ، ولا تَصُدَّنكم عنه ، فإنه يوشك أن يفيء وأن يُراجع الحقّ » . وقال سلمان الفارسى : « كيف أنتم عند ثلاث : زَلَّةِ عالم ، وجدالِ منافق بالقرآن ، ودنيا تقطع أعناقكم ! فأما زلة العالم[1] فإن اهتدى فلا تُقلِّدُوه دِينكم ، تقولون نصنع مثل ما يصنع فلان ، وننتهى عما ينتهى عنه فلان . وإن أخطأ فلا تقطعوا إياسكم منه فتُعينوا عليه الشيطان» الحديث ! وعن ابن عباس : « ويلٌ للأتباع من عثرات العالم . قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ، ثم يجدُ من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ثم يمضى الاتباع » وعن ابن المبارك أخبرنى المعتمر بن سليمان قال رآنى أبى وأنا أنشد الشعر فقال لى : يا بُنىّ لا تُنشد الشعر ! فقلت له : يا أبت كان الحسن ينشد ، وكان ابن سيرين ينشد . فقال لى : أى بُنى ! إن أخذت بشَرِّ ما فى الحسن و بشَرِّ مافى ابن سيرين اجتمع فيك الشرُّ كله . وقال مجاهد والحكم بن عيينة ومالك : « ليس أحدٌ من خلق الله إلا يُؤخذ من قوله ويترك ، إلا النبى صلى الله عليه وسلم » وقال سليمان التيمى « إن أخذتَ برُخصةِ كل عالم اجتمع فيك الشرُّ كله » قال[2] ابن عبد البر : هذا إجماع لا أعلم فيه خلافا

---

(١) (إنى أخاف على أمتى من ثلاث : من زلة عالم ، ومن هوى متبع ، ومن حكم جائر) رواه البزار والطبرانى من طريق كثير بن عبد الله وهو واه . وقد حسنها الترمذى فى مواضع ، وصححها فى موضع فأنكر عليه . واحتج بها ابن خزيمة فى صحيحه اه ترغيب

(٢) قاله فى كتابه (بيان العلم) . وفيه أن سليمان المذكور خاطب بهذا خالد ابن الحرث . وكأن المؤلف يجعل هذه الرخص فى المذاهب من زلات العلماء ، ولولا أنها كذلك ما كانت شرورا

وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلة العالم . وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار[١] مقاصد الشارع فى ذلك المعنى الذى اجتهد فيه ، والوقوف دون أقصى المبالغة فى البحث عن النصوص فيها ؛ وهو وإن كان على غير قصد ولا تعمد وصاحبه معذور ومأجور لكن مما ينبنى عليه فى الاتباع لقوله فيه خطر عظيم . وقد قال الغزالى إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهى فى نفسها صغيرة ، وذكر منها أمثلة ، ثم قال : فهذه ذنوب يُتَّبع العالِم عليها ، فيموت العالم ويبقى شره مستطيرا فى العالم أياماً متطاولة ، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه . وهكذا الحكم مستمر فى زلته فى الفتيا من باب أولى ، فإنه ربما خفى على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة فى خصوص مسألته ، فيُفضى ذلك الى أن يصير قوله شرعاً يتقلد ، وقولا يعتبر فى مسائل الخلاف ، فربما رَجع عنه وتبين له الحق ، فيفوته[٢] تدارك ما سار فى البلاد عنه ويضل عنه تلافيه ، فمن هنا قالوا : زلة العالم مضروب بها الطبل

فصل

إذا ثبت هذا فلابد من النظر فى أمور تنبنى على هذا الأصل . (منها) أن زَلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليداً له ، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع ، ولذلك عدت زَلة ، وإلا فلو كانت معتداً بها لم يجعل لها هذه الرتبة ، ولا نسب الى صاحبها الزلل فيها ، كما أنه لا ينبغى أن ينسب صاحبها إلى

---

(١) أى فى غير تحقيق المناط ، لأنه لا يحتاج الى هذين كما سبق . وهو الموافق لقوله أيضا أول المسألة (وفى هذا الموطن — يشير الى الأمر الكلى — حذر من زلة العالم) وتحقيق المناط من الجزئى .. وكأنه لم يعتد به زلة — مع أنه كذلك — لأن الذى يترتب على خلل تطبيق الأحكام الشرعية على مناطاتها من الفساد وضياع الحقوق أخف من الخطأ فى الكليات ، لأنها تعم وذلك يخص

(٢) ولذلك كره مالك كتابة الفقه عنه

التقصير[١] ، ولا أن يشنع عليه بها ، ولا ينتقص من أجلها ، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتا ، فان هذا كله خلاف ما تقتضى رتبته فى الدين ، وقد تقدم من كلام معاذ بن جبل وغيره ما يرشد[٢] الى هذا المعنى

وقد روى[٣] عن ابن المبارك أنه قال : كنا فى الكوفة فناظَرُونى فى ذلك — يعنى فى النبيذ المختلف فيه — فقلت لهم : تعالوا فليحتجّ المحتجُّ منكم عمن شاء من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بالرخصة ، فإن لم نبين الرد عليه عن ذلك الرجل بشدّة[٤] صحت عنه فاحتجوا . فما جاءوا عن واحد برخصة الا جئناهم بشدة ، فلما لم يبق فى يد أحد منهم الا عبد الله بن مسعود ، وليس احتجاجهم عنه فى رخصة النبيذ بشىء يصح عنه . قال ابن المبارك فقلت للمحتج عنه فى الرخصة : يا أحمق ! عُدَّ أن ابن مسعود لو كان ههنا جالساً فقال هو لك حلال وما وصفنا عن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه فى الشدة ، كان ينبغى لك أن تحذر أو تحير أو تخشى . فقال قائلهم : يا أبا عبد الرحمن : فالنخعى والشعبى وسمى عدة معهما كانوا يشربون الحرام ؟ فقلت[٥] لهم : دعُوا عند الاحتجاج تسميةَ الرجال ، فرُبَّ رجل فى الاسلام مناقبُه كذا وكذا ، وعسى أن يكون منه زَلة . أفَلأَحدٍ أن يحتج بها ؟ فان أبيتم فما قولكم فى عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة ؟ قالوا : كانوا

(١) كيف هذا ؟ وقد جعل من أكثر أسباب هذا الخطأ الوقوف دون أقصى المبالغة فى البحث عن النصوص ، يعنى بحيث يصح أن يقال إنه لم يبذل غاية الوسع والاجتهاد يتوقف عليه . فاذا لم يقم ببذل أقصى الوسع ووقف عند حد كان يمكنه تجاوزه فى البحث يكون مقصرا وغير آت بحقيقة الاجتهاد ، فيكون ملوما قطعا . يؤيد هذا قوله أول الفصل التالى (لأنها لم تصدر فى الحقيقة عن اجتهاد) أما عدم التشنيع وعدم الانتقاص فمسلمان للأدلة السابقة

(٢) وهو أن ذلك يكون إعانة للشيطان عليه وذلك لايجوز

(٣) تأييد للبناء الأول

(٤) مقابل للرخصة فى كلامه

(٥) استفهام انكارى . أى يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون المحرم

خيارا . قال فقلت : فما قولكم فى الدرهم بالدرهمين يداً بيد ؟ فقالوا : حرام . فقال ابن المبارك : إن هؤلاء رأوه حلالا فماتوا وهم يأكلون الحرام ، فبقوا وانقطعت حجتهم هذا ما حكى

والحق ما قال ابن المبارك ، فان الله تعالى يقول : (فإن تنازَعتم فى شىء فَرُدُّوه إلى اللهِ والرسولِ) الآية . فإذا كان بيناً ظاهراً أن قول القائل مخالفٌ للقرآن أو للسنة لم يصح الاعتدادُ به ولا البناء عليه ، ولأجل هذا يُنقض قضاء القاضى إذا خالف النص أو الإجماع ، مع أن حكمه مبنىٌ على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر ؛ ولا ينقض مع الخطأ فى الاجتهاد و إن تبين ، لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض[1] نقضَ حكمه . ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة ، لأنه حكم بغير ما أنزل الله

فصل

(ومنها) أنه لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية ، لأنها لم تصدر فى الحقيقة عن اجتهاد ، ولا هى من مسائل[2] الاجتهاد ، و إن حصل من صاحبها اجتهادٌ فهو لم يصادف فيها محلا ، فصارت فى نسبتها الى الشرع كأقوال غير المجتهد . و إنما يعد فى الخلاف الأقوالُ الصادرة عن أدلة معتبرة فى الشريعة ، كانت مما يقوى أو يضعف . وأما اذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا . فلذلك قيل إنه لا يصح أن يعتد بها فى الخلاف ، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف فى مسألة ربا الفضل ، والمتعة ، ومحاشى النساء ، وأشباهها من المسائل التى خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها

---

(١) وإلا لصح النظر فى النقض أيضا وفى نقض النقض ويتسلسل ، فلا ينفذ حكم ، فتتعطل المصالح

(٢) لأنها ليست ظنية ، بل من القطعيات التى لم تتردد بين طرفى النفى والاثبات

فإن قيل : فبماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك ؟

فالجواب أنه من وظائف المجتهدين ، فهم العارفون بما وافق أو خالف ، وأما غيرهم فلا تمييز لهم فى هذا المقام . ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب : فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعى من نص متواتر أو اجماع قطعى فى حكم كلى ، ومنها ما يكون خلافا لدليل ظنى ، والأدلة الظنية متفاوتة ، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية . فأما المخالف للقطعى فلا إشكال فى اطّراحه ، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى مافيه ، لا للاعتداد به . وأما المخالف للظنى ففيه الاجتهاد[1] ، بناء على التوازن بينه و بين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره

فإن قيل : فهل لغير المجتهد من المتفقهين فى ذلك ضابط يعتمده أم لا ؟

فالجواب أن له ضابطا تقريبيا ، وهو أن ما كان معدودا فى الأقوال غلطا وزللا قليلٌ جدا فى الشريعة ، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها ، قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر ، فإذا انفرد صاحبُ قول عن عامةِ الأمة فليكن اعتقادُك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين . لا من المقلدين

فصل

وقد عد ابن السيد هذا المكانَ من أسباب الخلاف ، حين عدّ جهة الرواية وأن لها ثمانى علل : فساد الإسناد ، ونقل الحديث على المعنى ، أو من المصحّف ، والجهل بالإعراب ، والتصحيف[2] ، و إسقاط جزء[3] الحديث ، أوسببه ، وسماع

(١) أى فطرحه رأسا أو الاعتداد به خلافا محتاج لاجتهاد المجتهد والموازنة الخ فالمرجع فى مثل ذلك للمجتهد

(٢) التصحيف من الراوى غير النقل عن كتاب عرف فيه التصحيف فهو علة أخرى

(٣) أى أن الراوى مع علمه بباقى الحديث أو سببه يسقطه لغرض صحيح فى

بعض الحديث وفوت بعضه ، وهذه الأشياء ترجع الى [1] معنى ما تقدم إذا صح أنها فى المواضع المختلف فيها علل حقيقة ، فإنه [2] قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد فى كونها موجودة فى محل الخلاف . واذا كان على هذا الوجه فالخلاف معتد به بخلاف الوجه الأول

وأما القسم الثانى وهى :

﴿ المسألة التاسعة ﴾

فيعرض فيه أن يُعتقد فى صاحبه أو يَعتقد هو فى نفسه أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله معتد به ، وتكون مخالفته تارة فى جزئى ، وهو أخف ، وتارة فى كلى من كليات الشريعة وأصولها العامة ، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال ، فتراه آخذاً ببعض [3] جزئياتها فى هدم كلياتها ، حتى يصير منها الى ما ظهر له ببادىء

نظره ؛ كأن يكون شاهده لما يدعيه يكفى فيه ما اقتصر عليه وقد يكون فى إسقاط السبب أو جزء الحديث ما يكون سببا فى خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه . وهذا غير سماع بعض الحديث وفوات بعضه ، فعذره فى هذا أنه لم يسمع كل الحديث

(١) أى لأن الدليل الذى يوجد فيه شىء من هذه العلل لا يعد دليلا معتبرا . هذا اذا سلم وجودها فى المحل . وقد لا يسلم فلا ترجع الى ما تقدم ، فيكون الخلاف الحاصل من اعتبار هذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف فى وجود هذه العلل فيها وعدم وجودها معتدا به خلافا . وهذا وجه كلام ابن السيد فى عده هذا الموضع من أسبابه

(٢) بيان لعد ذلك من أسباب الخلاف

(٣) أى وقد عرفت فى كتاب الأدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها ، فلا ينقض جزئى قاعدة كلية ؛ فمسألة العسل الذى لم يوافق الصفراوى الذى شربه لا ينقض مع قوله تعالى (فيه شفاء للناس) القاعدة الكلية وهى أن الشارع لا يخبر خبرا يغاير المخبر عنه . ولابد من رجع الدليل الجزئى الى كلى آخر بأن يقيد هذا المطلق ويقال فيه مالم يكن صفراويا مثلا ، أو يوكل فهمه الى الله العالم بما أراد بهذه الجزئيات مع أن الآية ليس فيها تعميم نفعه لجميع الناس . ومن الشاهد للمؤلف ما قاله بعض من يدعى لنفسه الفهم والاستنباط فى الشريعة فى هذا الزمان ، أنه لا يوجد حكم

رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع[1] الافتقار اليها ، ولا مسلم لما روى عنهم فى فهمها ، ولا راجع الى الله ورسوله فى أمرها كما قال (فان تنازعتم فى شىء فردُّوه إلى اللهِ والرسول) الآية ! ويكون الحامل على ذلك بعض الأهواء الكامنة فى النفوس ، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح واطِّراح النَّصَفة والاعتراف بالعجز فيما لم يصل اليه علم الناظر ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهم بلوغ درجة الاجتهاد باستعجال نتيجة الطلب[2] فإن[3] العاقل قلما يخاطر بنفسه فى اقتحام المهالك مع العلم بأنه مخاطر

وأصل هذا القسم مذكور فى قوله تعالى : (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُم الكتاب وأُخَرُ متشابهات) الآية ! وفى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية ثم قال : « فإذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فأولئك الذين سمَّى الله فاحذروهم[4] » . والتشابه[5] فى القرآن

شرعى فى غير العبادات الا وهو قابل للتغيير . ويستدل على ذلك بأمور ككون الأحكام تتغير بتغير الزمان ، وقوله صلى الله عليه وسلم (إذا أمرتكم بشىء من أمور دنياكم فانما أنا بشر) وقولهم درء المفاسد مقدم على جلب المصالح ؛ وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهتها ولم يرجع الى أهل العلم بها ليفهم معناها ، فهدم بهذا الشريعة كلها ، ولم يبق بيده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة ، وطبعا المصلحة هى مايوافق هواه ومايظهر له ببادى الرأى ؛ لأنه لايفهم مقاصد الشريعة إلا ما يزعمه هو مقصدا ومصلحة

(١) بل يرجع اليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه فى النازلة . فالمقصود إنما هو تنزيل الدليل على وفق غرضه وتحكيم هواه فى الدليل فيكون الدليل تبعا لهواه كما تقدم فى المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة

(٢) أى طلب العلم

(٣) أى فهذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله . ولو كان يفهم أنه يخاطر ما خاطر ؟ لأن العاقل الخ

(٤) رواه مسلم وأبو داود والترمذى وقال حسن صحيح

(٥) أى الأعم من الحقيقى والاضافى . وقوله (بل هو من جملة الخ) أى ان

لايختص بما نص عليه العلماء من الأمور الالهية الموهمة للتشبيه ، ولا العبارات المجملة ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ ، ولاغير ذلك مما يذكرون ؛ بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية ، إذ لادليل على الحصر . وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم فى القصد الى مجرد التمثيل ببعض الأمثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية ،فان الشريعة اذا كان فيهاأصل مطرد فى أكثرهامقرر واضح فى معظمها ثم جاء بعض [1] المواضع فيها مما يقتضى ظاهره مخالفة ما اطرد فذلك من المعدود فى المتشابهات التى يُتقى اتباعها ، لأن اتباعها مُفضٍ الى ظهور معارضة بينها و بين الأصول المقررة والقواعد المطردة ؛ فإذا اعتمد على الأصول وأرجىء أمر النوادر ، ووكلت الى عالمها [2] أو ردت الى أصولها ، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولاتعارض فى حقه . ودل على ذلك قوله تعالى:(مِنهُ آيات محكَمَاتٌ هنّ أمُّ الـكتاب) فجعل المحكم — وهو الواضح المعنى الذى لا إشكال فيـه ولاالاشتباه — هو الأمّ والأصلَ المرجوع اليه ، ثم قال : (وأُخر مُتشابهاتٌ) يريد : وليست بأم ولا معظم فهى اذا قلائل ، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن

مانصوا عليه من جملة الخ . ولذلك قال (وأصل هذه المسألة مذكور فى قوله تعالى) أى فالآية أصل عام شامل لما ذكر ومالم يذكر

(١) فمثلا تنزيه الله عن مشابهة الخلق فى الجسمية ولواحقها كالحركة أصل مطرد مقرر واضح . وجاء فى الحديث قوله (ينزل ربنا الى سماء الدنيا الخ) فهذا يتقى اتباعه وإلا لأفضى الى معارضة الأصل السابق المقرر . فأما أن نكل هذا الى العالم سبحانه بمراده فنفوض ، أو نؤوله ونرده الى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره . وهذا فى الاعمال كثير ، فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ماتقرر من أصول الأعمال ، فيجرى فيها مثل هذا ؛ لكن المغتر بما وصل اليه يستعمل هذه الجزئيات فى نقض الكليات توصلا الى غرضه وستأتى لذلك أمثلة كثيرة فى الفصل التالى

(٢) إشارة الى مارواه المؤلف فى الاعتصام عنه صلى الله عليه وسلم (إن القرآن يصدق بعضه بعضا : ماعلمتم منه فاقبلوه ، وما لم تعلموا منه فكلوه الى عالمه)

أهل الزيغ والضلال عن الحق والميل عن الجادة ، وأما الراسخون فى العلم فليسوا كذلك ، وما ذاك الا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه

وأم الكتاب يعم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية [1] إذ لم يخص الكتابُ ذلك ولا السنة ، بل ثبت فى الصحيح [2] عن أبى هريرة ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « افترقتِ اليهودُ على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقةً ، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين [3] وسبعين فرقة ، وتفترقُ أمتى على ثلاثٍ وسبعين فرقة » وفى الترمذى تفسيرُ هذا [4] بإسنادغريب عن غير [5] أبى هريرة فقال فى حديثه : « وان بَنى اسرائيل تفرّقت على ثِنتين وسبعين مِلة ، وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين ملة ، كلهم فى النار إلا ملة واحدة ، قالوا مَن هى يا رسول الله ؟ قال : ما أنا عليه وأصحابى » والذى عليه النبى وأصحابه ظاهر فى الأصول الاعتقادية والعملية على الجملة ، لم يخص من ذلك شئ دون شئ . وفى أبى داود [6] : « وإن هذه الملةَ ستفترق على ثلاث وسبعين ، ثنتان وسبعون فى النار ، وواحدةٌ فى الجنة ، وهى الجماعة » وهى بمعنى [7] الرواية التى قبلها . وقد

---

(١) هذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ما كان فى قواعد الدين بل يشمل الأعمال استوفاه الاعتصام فى المسألة الرابعة من الجزء الثالث فراجعه . وقال هناك (وقد تقررت هذه المسألة فى كتاب الموافقات بنوع آخر من التقرير)

(٢) هو رواية لأبى داود كما فى الاعتصام

(٣) على الشك . قال فى الاعتصام فى المسألة التاسعة من الجزء الثالث (الرواية الصحيحة فى الحديث إن افتراق اليهود كافتراق النصارى على احدى وسبعين فرقة)

(٤) ففيه تفسير الفرقة بالملة ، هـ ، المناسبة للمقام

(٥) رواه فى المصابيح عن عبد الله بن عمرو فى ترجمة الحسان

(٦) ورواه فى المصابيح عن معاوية

(٧) لأن التى تستحق اسم الجماعة هى التى اتبعت سبيله وسبيل أصحابه صلى الله عليه وسلم . وانظر تفسير كلمة (الجماعة) فى المسألة السادسة عشرة من الجزء الثالث فى الاعتصام

روى ما يبين هذا المعنى ، ذكره ابن عبد البر بسند لم يَرضَه[١] وان كان غيرُه قد هوّن الأمر فيه ، أنه قال : «ستفترقُ أمتى على بضع وسبعين فرقة ، أعظمها[٢] فتنة الذين يَقِيسون الأمورَ برأيهم ، فيُحِلُّون الحرامَ ويحرّمون الحلال » فهذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله : « ما أنا عليه وأصحابى » وهو ظاهر فإن المخالف فى أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف فى أصل من الأصول الاعتقادية فى هدم القواعد الشرعية

فصل

وقد وجدنا فى الشريعة مايدلنا على بعض الفرق التى يظن أن الحديث شامل لها ، وأنها مقصودة الدخول تحته ، فإنه جاء في القرآن أشياء[٣] تشير الى أوصاف يُتعرف منها أن من اتصف بها فهو آخذٌ فى بدعة ، خارج عن مقتضى الشريعة ، وكذلك فى الأحاديث الصحيحة ، فمن تتبع مواضعها ربما اهتدى الى جملة منها ، وربما ورد التعيين فى بعضها ، كما قال عليه الصلاة والسلام فى الخوارج : « إنّ من ضِئْضِئِ هذا قوماً يَقرءون القرآن لا يُجاوِزُ حَناجرَهم ، يقتلونَ أهلَ الاسلام ، ويدَعُون أهلَ الأوثان ، يمرُقون من الإسلام كما يَمرُق السّهمُ من الرّمِيَّة[٤] » .

---

(١) فى الاعتصام أنه قدح فيه ابن عبد البر بهذه الرواية لأن ابن معين قال : (إنه باطل لا أصل له) قال بعض المتأخرين : روى عن جماعة من الثقات . وقد أشبع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته فى الجزء الثالث من الاعتصام

(٢) راجع المسألة الخامسة والعشرين فى الجزء الثالث من الاعتصام ، لتبيين معنى القياس المذموم فى الحديث

(٣) ستأتى له فى العلامات التفصيلية فى الفصل التالى لهذا الفصل

(٤) ذكره البخارى فى التوحيد بتقديم وتأخير فى بعض جمله

وفى رواية(١) : « دَعه — يعنى ذا(٢) الخويصرة — فإن له أصحابا يَحقِرُ أحدُكم صلاتهُ مع صلاتِهم وصيامه مع صيامِهم ، يقرءون القرآن لا يُجاوزُ تراقِيهم ، يَمرُقون من الإسلام — الحديث الى أن قال : آيتُهم رجلٌ أسودُ إحدى عضُديه مثلُ ثدى المرأة ومثلُ البَضعةِ تَدَرْدر الخ » . فقد عرّف عليه الصلاة والسلام بهؤلاء ، وذكر لهم علامةً فى صاحبهم ، وبيّن من مذهبهم فى معاندة الشريعة أمرين كليين :

(أحدهما) اتّباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر فى مقاصده ومعاقده ، والقطعُ بالحكم به ببادئ الرأي والنظرِ الأول ، وهوالذى نبّه عليه قوله فى الحديث يَقرءون القرآن لا يُجاوزُ حناجرهم » ومعلوم أن هذا الرأى يصدّ عن اتباع الحق المحض ، ويضاد المشى على الصراط المستقيم ، ومن هنا ذمّ(٣) بعضُ العلماء رأي داود الظاهرى ، وقال إنها بدعة ظهرت بعد المائتين . ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت(٤) عليه الصورُ والآيات ، وتعارضت فى يديه الأدلة على الإطلاق والعموم . وتأملْ ما ذكره القتبى فى صدر كتابه فى مشكل القرآن ، وكتابه فى مشكل الحديث ، يبين لك صحة هذا الإلزام ، فان ما ذكره هنالك أخذ ببادئ الرأى فى مجرد الظواهر

---

(١) رواه الشيخان وأبو داود باختلاف فى بعض الألفاظ وهو فى شأن الخوارج أيضا كما فى الاعتصام

(٢) رواية البخارى فى كتاب استتابة المرتدين أن عبد الله بن ذى الخويصرة — بزيادة كلمة ابن — قال للنبى صلى الله عليه وسلم : اعدل ! وكان ذلك فى قسم . فقال : (ويلك ! ومن يعدل إذا لم أعدل ؟) قال عمر دعنى أضرب عنقه . فقال (دعه فان له أصحابا) انظر بقية الحديث

(٣) فى الاعتصام : ومن البدع التى تتجارى بصاحبها كالكلب ما ذهب اليه الظاهرية ، على رأى من عدها من البدع

(٤) أى فلا بد للناظر من التدبر والنظر فى المقاصد حتى لا تتناقض السور والآيات عنده . والأخذ بالظاهر مؤد إلى هذا فينطبق عليه الحديث

(والثانى) قتل أهل الاسلام وتركُ أهل الأوثان ، على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة وتفصيلها ، فان القرآن والسنة إنما جاءت للحكم بأن أهل الاسلام فى الدنيا والآخرة ناجون ، وأن أهل الأوثان هالكون ، ولِتعصِم هؤلاء وتُريق دم هؤلاء على الإطلاق فيهما والعموم . فاذا كان النظر فى الشريعة مؤديا الى مضادة هذا القصد صار صاحبه هادماً لقواعدها ، وصادًّا عن سبيلها . ومن تأمل كلامهم فى مسألة التحكيم مع على بن أبى طالب وابن عباس وفى غيرِها ظهر له خروجهم عن القصد ، وعدولهم عن الصواب ، وهدمهم للقواعد ، وكذلك مناظرتهم عمرَ بن عبد العزيز ، وأشباه ذلك

فهذان وجهان ذكرا فى الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعا للمتشابهات

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه ، كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولغيرهم ، ومنه سَرى قتلُهم لأهل الاسلام ، وأن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن ، وأن لا حرام إلا مافى قوله : (قُلْ لا أجِدُ فى ما أُوحىَ إلىّ) الآية ! وما سوى ذلك فحلال ، وأن الامام اذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدهم وغائبهم ، وأن التقيَّة لا تجوز فى قول ولا فعل على الاطلاق والعموم ، وأن الزانى لا يرجم باطلاق ، والقاذف للرجال لا يحد وإنما يحد قاذف النساء خاصة ، وأن الجاهل معذور[1] فى أحكام الفروع باطلاق ، وأن الله سيبعث نبياً من العجم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد ، وأن المكلف قد يكون مطيعاً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله ، وإنكارهم سورة يوسف من القرآن ، وأشباه ذلك ، وكلها مخالفة لكليات شرعية أصلية أو عملية

---

(١) يناقض قولهم سابقا إن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن ، فلا يعذر بالجهل حتى ولا فى الحكم بخروجه عن الاسلام . ولا يخفى أن ماسبق لهم فى الفروع

ولكن الغالب فى هذه الفرق أن يشار الى أوصافهم ليحذرمنها ، ويبقى الأمر فى تعيينهم مُرْجًى كما فهمنا من الشريعة . ولعل عدم تعيينهم هو الأولى الذى ينبغى أن يلتزم ليكون ستراً على الأمة ، كما سترت عليهم قبائحهم فلم يفضحوا فى الدنيا بها فى الحكم الغالب العام ، وأُمرنا بالستر على المذنبين مالم يُبدِ لنا صفحةَ الخلاف ليس كما ذكر عن بنى إسرائيل أنهم كانوا اذا أذنب أحدهم ذنبا أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة ، وكذلك فى شأن قرابينهم ، فإنهم كانوا إذا قرّبوها أكلت النارُ المقبولَ منها وتركت غير المقبول ، وفى ذلك افتضاح المذنب ، الى ما أشبه ذلك ، فكثير من هذه الأشياء خصت بها[1] هذه الأمة . وقد قالت طائفة إن من الحكمة فى تأخير هذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبهم مستورة عن غيرهم ، فلا يطلع عليها كما اطلعوا هم على ذنوب غيرهم ممن سلف

وللستر حكمة أيضاً : وهى أنها لو أظهرت — مع أن أصحابها من الأمة — لكان فى ذلك داع الى الفُرقة والوحشة ، وعدم الألفة التى أمر الله بها ورسوله حيث قال تعالى : (واعتصِموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا) وقال : (فاتقوا الله وأصلِحوا ذات بينِكم) وقال : ولا تكونوا منَ المشركين ، من الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعًا) . وفى الحديث : « لا تحاسَدوا ، ولا تدابروا ، ولا تباغضوا ، وكونوا عباد الله إخواناً[2] » وأمر عليه الصلاة والسلام بإصلاح ذات البين ، وأخبر أن فساد ذات البين هى الحالقة[3] وأنها تحلق الدين . والشريعة طافحة بهذا المعنى ويكفى فيه ما ذكره المحدثون فى كتاب البر والصلة ، وقد جاء فى قوله تعالى : (إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لستَ منهم فى شىء) الآية ! أنه روى عن عائشة وأبى هريرة — وهذا حديث عائشة — قالت قال رسول الله صلى الله عليه

(١) أى بالستر فيها كما فى الاعتصام

(٢) رواه مسلم مع تقديم وتأخير

(٣) (اياكم وسوء ذات البين فانها الحالقة) رواه الترمذى

وسلم : « ياعائشة ! إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، من هم ؟ قلت الله ورسوله أعلم . قال : هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع ، وأصحاب الضلالة من هذه الأمة . ياعائشة ! إن لكل ذنب توبة ، ما خلا أصحابَ الأهواء والبدع ليس لهم توبة ، وأنا منهم برئ، وهم منى برءآء [1] »

فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعيين يورث العداوة والفرقة وترك الموالفة لزم من ذلك أن يكون منهياً عنه ، إلا أن تكون البدعة فاحشة جداً كبدعة الخوارج ، فلا إشكال فى جواز إبدائها وتعيين أهلها ، كما عين رسول الله صلى الله عليه وسلم الخوارج وذكرهم بعلامتهم ، حتى يعرفون ويحذر منهم ويلحق بذلك ماهو مثله فى الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد . وما سوى ذلك فالسكوت عن تعيينه أولى [2] . وخرّج أبو داود [3] عن عمر ابن أبى قُرّة قال : كان حذيفة بالمدائن ، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأناس من أصحابه فى الغضب ، فينطلق ناس ممن سمع ذلك من حذيفة ، ، فيأتون سلمان فيذكرون له قول حذيفة ، فيقول سلمان : « حذيفة أعلم بمايقول ، فيرجعون

---

(١) أخرجه الترمذى ، وابن أبى حاتم ، وأبو الشيخ ، والطبرانى ، وأبو نعيم فى الحلية ، والبيهقى فى الشعب وغيرهم ، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وذكره فى راموز الحديث مع اختلاف يسير فى بعض الألفاظ عن أحمد ، والبيهقى فى الشعب ، والحكيم ، وابن أبى حاتم ، وأبى الشيخ عن عمر أيضا

(٢) قال فى الاعتصام إن التعيين يكون فى موطنين : الأول ما أشار اليه هنا ، والثانى حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزينها فى قلوب العوام ؛ فان ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدعة والضلالة . ولا يخفى عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهواء فى زماننا هذا كبعض محررى الصحف الأسبوعية قد جمعت الخستين : بدعة غاية فى الشناعة والكفر ، ثم الدعوة اليها بنشرها فى الصحف وتزيينها بكل أنواع البهتان والزخرف . فلا حول ولا قوة إلا بالله

(٣) فيما كان بين سلمان وحذيفة بالمدائن . وفى الشيخين أيضا روايته بهذا المعنى

الى حذيفة فيقولون له : « قد ذكرنا قولك لسلمان ، فما صدّقك ولا كذّبك » فأتى حذيفة سلمان وهو فى مَبقَلة فقال : ياسلمان ما يمنعك أن تصدقنى بما سمعتُ من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغضب فيقول لناس من أصحابه ، ويرضى فيقول فى الرضى لناس من أصحابه أما تنتهى حتى تُورِّث رجالا حبّ رجال ، ورجالا بُغض رجال ، وحتى توقع اختلافا وفُرقة ؟ ولقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال : « أيُّما رجل من أمتى سببته سبةً أو لعنته لعنة فى غضبى فإنما أنا من ولد آدم أغضب كما يغضبون ، وإنما بعثنى رحمة للعالمين فأجعلها عليهم صلاة يوم القيامة » فوالله لتَنتهين أو لأكتبنّ الى عمر ! فهذا من سلمان حسن من النظر ، فهو جار فى مسألتنا.

فان قيل : فالبدع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشديد بهم وتقبيح ماهم عليه . فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غيرَ جائز ؟

فالجواب أن النبى صلى الله عليه وسلم نبه فى الجملة[1] عليهم إلا القليل منهم كالخوارج ، ونبه على البدع من غير تفصيل ، وأن الأمة ستفترق على تلك العِدّة المذكورة ، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة ، ولم يصرح بالتعيين غالبا تصريحا لقطع العذر[2] ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لاتلتبس[3] فنحن أولى بذلك معشر الأمة.

وما ذكره المتقدمون[4] من ذلك فبحسب فحش تلك البدع ، وأنها لاحقة

---

(١) أى تنبيها إجماليا لا تفصيليا

(٢) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة الله

(٣) أى فى غالبهم كما نبه عليه . أما مثل الخوارج فقد تقدم له ذكر العلامة القاطعة

(٤) من عد أهل البدع وتعيينهم بأسمائهم وإيصال هذه الفرق إلى اثنتين وسبعين فرقة . وقوله (إذا كان بحسب الاجتهاد) أى كما هو الشأن فى تعيين المتقدمين لهذه الفرق أى فليس هذا التعيين جاريا مجرى الحكم الفصل . وقد عقد فى الاعتصام مسألة خاصة لتعيين هذه الفرق الاثنتين والسبعين وهى المسألة السابعة من الجزء الثالث

فى جواز ذكرها بالخوارج ونحوهم ، مع أن التعيين إذا كان بحسب الاجتهاد فهو ممكن أن يكون هو المراد فى نفس الأمر أو بعضه ، فمن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهد والأصل ما تقدم من الستر ، حتى يظهر أمر فيكون له حكمه ، ويبقى النظر هل هذا الظاهر من جملة ما يدخل [1] تحت الحديث . أم لا ؟ فهو موضع اجتهاد. وأيضا فان البدع المحدثة تختلف ، فليست كلها فى مرتبة واحدة فى الضلال . ألا ترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية المباينة لبدعة التثويب بالصلاة ، التى قال فيها مالك « التثويب [2] ضلال » . وقد قسم المتقدمون البدع الى ماهو مكروه والى ماهو محرم ، ولو كانت عندهم على سواء لكانت قسما واحداً . وإذا كان كذلك فالبدع التى تفترق بها الأمة مختلفة الرتب فى القبح ، وبسبب ذلك يظهر أنها كثيرة جدا ، وما فى الحديث محصور ؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل فى الحديث ، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها ، أو لاتكون داخلة من حيث هى عند العلماء من قبيل المكروه [3] فصار القطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه ، فلا يقدم على ذلك إلا ببرهان قاطع ، وهذا كالمعدوم فيها ، فمن هذه الجهات صار الأولى ترك التعيين فيها

---

(١) أى فيكون صاحبه فى النار ؟ وهل دواما أم كبقية عصاة المؤمنين ؟ ويرجع ذلك الى درجة البدعة وكونها مكفرة أولا ، وكونها صغيرة أو كبيرة

(٢) قال المؤلف فى الاعتصام : (وقد فسر التثويب الذى أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذن فأبطأ الناس قال بين الأذان والاقامة : قد قامت الصلاة ، حى على الفلاح ! وهذا نظير قولهم عندنا : الصلاة رحمكم الله . وقيل إنما عنى بذلك قول المؤذن فى أذانه : حى على خير العمل ! لأنها كلمة زادها فى الأذان من خالف السنة من الشيعة) اه يعنى وأما جملة (الصلاة خير من النوم) فى أذان الصبح فهى مطلوبة داخلة فى جمل الأذان المشروعة

(٣) أى فلا تدخل فى الحديث الذى يجعل صاحب البدعة فى النار

فان قيل [١] : فالعلماء يقولون خلاف هذا ، و إن الواجب هو التشديد بهم والزجر لهم ، والقتل ومناصبة القتال إن امتنعوا ، و إلا أدى ذلك الى فساد الدين.

فالجواب أن ذلك حكم فيهم ، كما هو فى سائر من تظاهر بمعصية صغيرة أو كبيرة أو دعا اليها أن يؤدّب أو يزجر ، أو يقتل إن امتنع من فعل واجب أو ترك محرم ؛ كما يقتل تارك الصلاة و إن كان مقرا ، الى مادون ذلك ؛ و إنما الكلام فى تعيين أصحاب البدع من حيث هى بدع يشملها الحديث . فتوجهُ الأحكام شىء والتعيين للدخول تحت الحديث شىء آخر [٢]

فصل

ولهؤلاء الفرق خواص وعلامات فى الجملة ، وعلامات أيضا فى التفصيل

فأما علامات الجملة فثلاث :

(إحداها) الفُرقة التى نبه عليها قوله تعالى : (ان الذين فَرَّقُوا دِينَهم وكانوا شِيَعًا لستَ مِنهم فى شىء) وقوله : (ولا تَكُونوا كالذين تَفرقُوا واختَلَفُوا) وغير ذلك من الأدلة

قال بعض المفسرين : صاروا فرقا لاتّباع أهوائهم ، و بمفارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا ، وهو قوله : (إن الذين فرّقوا دِينَهم وكانوا شِيَعًا) ثم برّأه الله منهم بقوله : (لستَ مِنهم فى شىء) وهم أصحاب البدع والكلام فيما لم يأذن الله فيه ولا رسوله . قال : ووجدنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مِن بعده قد اختلفوا فى أحكام الدين ، ولم يفترقوا ولم يصيروا شيعا ؛ لأنهم لم يفارقوا الدين ، و إنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأى والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم

(١) ترق فى السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناصبة القتال وجوابه فيما سبق يمنع التعيين . وكذلك هنا حيث يقول ان دخولهم تحت الأحكام شىء ودعوى دخولهم تحت الحديث شىء آخر .

(٢) أى فهما مقامان لا يشكل أحدهما على الآخر

يجدوا فيه نصا ، واختلفت فى ذلك أقوالهم ، فصاروا محمودين ، لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به ؛ كاختلاف أبى بكر وعمر وزيد فى الجد مع الأم [١] ، وقول عمر وعلى فى أمهات [٢] الأولاد ، وخلافهم فى الفريضة المشتركة [٣] ، وخلافهم فى الطلاق [٤] قبل النكاح ، وفى البيوع ، وغير ذلك مما اختلفوا فيه ، وكانوا مع هذا أهلَ مودة وتناصح ، أخوّةُ الاسلام فيما بينهم قائمة . فلما حدثت المردية [٥] التى حذر منها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وظهرت العداوات ، وتحزب أهلها فصاروا شيعاً ، دل على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحدثة التى ألقاها الشيطان على أفواه أوليائه

قال : فكل مسألة حدثت فى الاسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوةً ولا بغضاء ولا فُرقة علمنا أنها من مسائل الإسلام ، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز [٦] والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين فى شىء ، وأنها التى عَنى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بتفسير الآية ، وهى قوله : (ان الذينَ فرّقوا دِينَهم وكانوا شِيعاً) وقد تقدمت ؛ فيجب على كل ذى دين وعقل أن يجتنبها . ودليل ذلك قوله تعالى : (واذْكُروا نِعمةَ اللهِ عليكم إذ كنتُم أعداءً فألَّفَ بينَ قُلوبِكم فأصبحتُم بنِعمَتِه إخوانًا) . فاذا اختلفوا وتقاطعوا

(١) لعله (مع الأخوة)

(٢) أى فى جواز بيعهن كما هو رأى بعض من كبار الصحابة . أو عدم جوازه كما هو رأى الجمهور

(٣) أى التى ورد فيها (هب أبانا كان حجراً فى اليم)

(٤) أى تعليق الطلاق على النكاح كأن يقول : إن تزوجت فلانة فهى طالق وفيها الأقوال الثلاثة لمالك وأبى حنيفة والشافعى

(٥) الذى فى الاعتصام بالدال المهملة . وكل له وجه فان الأهواء موقعة فى الهلاك والردى ، كما أنها مرذية جالبة للأرذاء والمضعفات

(٦) هو التعاير ، فكل فرقة تعير غيرها بالمروق وتسمى غيرها باسم ولقب تكرهه

كان ذلك لحدث أحدثوه من اتباع الهوى . هذا ماقالوه . وهو ظاهر فى أن الاسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف ؛ فكل رأى أدى إلى خلاف ذلك فخارج عن الدين

وهذه الخاصية موجودة فى كل فرقة من تلك الفرق [١] ألا ترى كيف كانت ظاهرة فى الخوارج الذين أخبر بهم النبى عليه الصلاة والسلام فى قوله : « يقتُلون أهلَ الإسلام ويَدَعُونَ أهلَ الأوثان » [٢] وأى فُرقة توازى هذا إلا الفُرقة التى [٣] بين أهل الاسلام وأهل الكفر . وهكذا تجد الأمر فى سائر من عرف من الفرق أو من ادعى ذلك فيهم

(والخاصية الثانية) هى التى نبه عليها قوله تعالى : (فأمّا الذين فى قُلوبهم زَيغٌ فيتَّبِعُونَ ماتشابه منهُ ابتغاءَ الفتنة) الآية ! فجعل أهل الزيغ والميل عن الحق من شأنهم اتباع المتشابهات ، وقد تبين معناه . وقال عليه الصلاة والسلام : « فاذا رأيتم الذين يتبعون ما تَشَابه منه فاؤلئك الذين سَمَّى الله ، فاحذَرُوهم » [٤]

(والخاصية الثالثة) [٥] اتباع الهوى ، وهى التى نبه عليها قوله : (فأما الذين فى قُلوبهم زَيغٌ) وهو الميل عن الحق اتباعا للهوى ، وقوله : (ومَن أَضَلُّ مِمَّن اتَّبعَ هَوَاهُ بغير هُدًى من الله ؟) وقوله : (أفرأيتَ من اتخذَ إلههُ هَوَاهُ وأضَلَّهُ الله على عِلم) الآية

---

(١) أى المضمنة فى الحديث كما فى الاعتصام

(٢) تقدم (ج ٤ — ص ١٧٨)

(٣) أى هم وإن كانوا ينطقون بكلمة التوحيد ، ويصلون، ويزعمون أنهم مسلمون إلا أن خاصيتهم التى ذكرها الحديث تجعل فرقهم عن المسلمين لا يوازيها إلا فرقة الكفار عن المسلمين . فلا فرق بينهم وبين الكفار فى الواقع ، فكلمة (إلا) لازمة وإن كانت عبارة الاعتصام بدونها ولكنى ما رأيت كتاباً فى مثل تحريف طبعة الاعتصام الحالية

(٤) تقدم (ج ٤ — ص ١٧٥)

(٥) يراجع الكلام فى الخواص الثلاث فى الاعتصام فى المسألة الثامنة من الجزء الثالث ليزيد اتضاحا

إلا أن هذه الخاصية راجعة الى كل أحد فى خاصة نفسة ؛ لأنها أمر باطن ، فلا يعرفها غير صاحبها ، إلا أن يكون عليها دليل فى الظاهر . والتى قبلها راجعة الى العلماء الراسخين فى العلم ؛ لأن بيان المحكم والمتشابه راجع اليهم ، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها . والتى قبلها تعم جميع العقلاء من أهل الاسلام ، لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلهم ، و بمعرفته يعرف أهله

وأما العلامات التفصيلية فى فرقة فقد نُبِّهَ عليها وأشير اليها ، كما فى قوله تعالى : (فإن تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول — الى قوله : و يريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً) وقوله : (إن يتبعون إلا الظن و إن هم إلا يخرصون ، إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله) الآية ! وقوله : (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى) الى آخرها ! وقوله : (إنما النسىء زيادة فى الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاماً و يحرمونه عاماً) الآية ! وقوله : (و إذا قيل لهم : أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا : أنطعم من لو يشاء الله أطعمه ؟) الآية ! وقوله : (ومن الناس من يعبد الله على حرف) الى آخر الآيتين ! وقوله : (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء — الى قوله : لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) وقوله : (قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً) الآية ؟ وقوله : (ثمانية أزواج من الضأن اثنين — الى قوله : إن الله لا يهدى القوم الظالمين) الى غير ذلك مما نبه عليه القرآن الحكيم

وكذلك فى الحديث ، كقوله : (إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبض العلماء ، حتى إذا لم يترك عالما اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا[1]) وكذلك ما تقدم ذكره فى قسم زلة

---

(١) تقدم (ج ١ — ص ٧٤)

العالم وغيره مما فى الأحاديث المختصة بهذا المعنى . وانما نبه عليها لتنبيه الشرع عليها ولم يصرح بها على الاطلاق[1] لما تقدم ذكره . فمن تهدى اليها فذاك ، وإلا فلا عليه أن لا يعلمها . والله الموفق للصواب

فصل

ومن هذا يعلم أنه ليس كل مايعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علما بالأحكام ، بل ذلك ينقسم : فمنه ماهو مطلوب النشر ، وهو غالب علم الشريعة . ومنه مالا يطلب نشره باطلاق ، أولا يطلب نشره بالنسبة الى حال أو وقت أو شخص

ومن ذلك تعيين هذه الفرق ، فانه وإن كان حقا فقد يثير فتنة ، كما تبين تقريره ، فيكون من تلك الجهة ممنوعا بثه

ومن ذلك علم المتشابهات والكلام فيها ، فان الله ذم من اتبعها ، فاذا ذكرت وعرضت للكلام فيها فربما أدى ذلك الى ماهو مستغنى عنه . وقد جاء فى الحديث عن على « حدِّثوا الناسَ بما يفهمون . أتريدون أن يكذَّبَ اللهُ ورسوله »[2].

وفى الصحيح عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال : يامعاذُ تدرى ماحقُّ الله على العباد ؟ وما حق العباد على الله ؟ — الحديث ! الى أن قال : قلت يارسول أفلا أُبشِّرُ الناس ؟ قال : « لاتُبشِّرْهم فيتكلوا »[3] وفى حديث آخر[4] عن معاذ فى مثله قال : يارسول الله أفلا أخبر بها فيستبشروا ؟ فقال : « إذا يتكلوا »

---

(١) تصريحا يعين أصحابها تعييناً تاماً بالاسماء و . لقاب

(٢) رواه فى الجامع الصغير بلفظ (حدثوا الناس بما يعرفون الخ) عن الديلمى فى مسند الفردوس عن على مرفوعا قال العزيزى شارحه . وهو فى البخارى موقوف عليه ، وإسناد المرفوع واه ، بل قيل موضوع

(٣) و (٤) رواهما مسلم

قال أنس فأخبر بها معاذ عند موته تأثُّما [١]. ونحو من هذا عن عمر بن الخطاب مع أبى هريرة ؛ انظره فى كتاب مسلم والبخارى فانه قال فيه عمر : « يارسول الله بأبى أنت وأمى ، أبعثت أبا هريرة بنعليك : من لقى يشهد أن لا إله الا الله مستيقنا به [٢] قلبه بشّره بالجنة؟ قال نعم ، قال: فلا تفعل فانى أخشى أن يتكل الناس عليها فخلهم يعملون . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فخلهم »

وحديث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف قال : لو شهدت أمير المؤمنين أتاه رجل فقال « إن فلاناً يقول: لومات أمير المؤمنين لبايعنا فلانا فقال عمر: لأقومنّ العشيّةَ فأحذِّر هؤلاء الرهطَ الذين يريدون يغصبونهم » قلت لا تفعل ، فإن الموسم يجمع رَعاعَ الناس ويغلبون على مجلسك ، فأخاف أن لا ينزلها على وجهها ، فيطيروا بها كلّ مطير ، وأمهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة ، ودار السنة ، فتلخص بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار ، ويحفظوا مقالتك ويُنزلوها على وجهها » فقال : « والله لأقومنّ فى أول مَقام أقومه بالمدينة » الحديث

ومنه حديث [٣] سلمان مع حذيفة ، وقد تقدم

ومنه أن لا يذكر للمبتدىء من العلم ما هو حظ المنتهى ، بل يربِّي بصغار

---

(١) كان معاذ بين عاملين : النهى عن كتمان العلم باطلاق ، والنهى عن تبليغ هذه المسألة من الرسول صلى الله عليه وسلم . فلعله فهم عند موته أن النهى لم يكن تحتيما أو النهى فى حال أو أن العلة غير محققة بل متوهمة . ويدل عليه حديث عمر بعده فان قوله فيه (فخلهم) بعد الاذن لأبى هريرة وتبشيره بالفعل دليل على أن فى الأمر فسحة بين الفعل والترك ، وأن المصلحة الشرعية لاتتنافى معهما . على أنه يمكن أن ينازع فى إفادة قوله صلى الله عليه وسلم (فخلهم) للنهى المطلق عن تبليغ هذه المسألة

(٢) لفظ مسلم (مستعينا بها)

(٣) تقدم (ج ٤ — ص ١٨٢)

العلم قبل كباره . وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه ، كما ذكر عز الدين بن عبد السلام فى مسألة[١] الدور فى الطلاق ، لما يؤدى إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق ، وهو مفسدة

ومن ذلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه وحِكم التشريعات ، وإن كان لها علل صحيحة وحِكم مستقيمة . ولذلك أنكرت عائشة على من قالت : لِمَ تقضى الحائض الصوم ولا تقضى الصلاة ؟ وقالت لها أحرورية أنت ؟ وقد ضرب عمر ابن الخطاب صبيغاً وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل ، وربما أوقع خيالا وفتنة وإن كان صحيحاً . وتلا قوله تعالى : (وفاكهةً وأبًّا) فقال : هذه الفاكهة فما الأبُّ ؟ ثم قال ما أمرنا بهذا الى غير ذلك مما يدل على أنه ليس كل علم يبث وينشر وإن كان حقاً . وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلما ما تكلم فيها ولا حدث بها ، وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل ، وأخبر عمن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك

فتنبه لهذا المعنى

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، فان صحت فى ميزانها فانظر فى مآلها بالنسبة الى حال الزمان وأهله ، فان لم يؤد ذكرها الى مفسدة فاعرضها فى ذهنك على العقول ، فان قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم ان كانت مما تقبلها العقول على العموم ، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم . وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجارى على وفق المصلحة الشرعية والعقلية

---

(١) صورتها أن يقول لزوجته ، إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثا . نص الشافعية على الخلاف فيها على ثلاثة أقوال (١) لا يقع شيء للدور وهو منسوب لابن سريج عندهم ، وتنبه كتبهم على ضعفه (٢) يقع الثلاث (٣) يقع المعلق عليه وهو المفتى به

فصل

هذه الفرقُ وإن كانت على ما هى عليــه من الضلال فلم تخرج من الأمة . ودل على ذلك قوله : « تفترقُ أمتى » فإنه لو كانت ببدعتها تخرجُ من الأمة لم يضفها إليها . وقد جاء فى الخوارج : « فى هــذه الأمة كذا » فأتى « بفى [١] » المقتضية أنها فيها وفى جملتها . وقال فى الحديث [٢] « وتمارى فى الفُوق » ولو كانوا خارجين من الأمة لم يقع تمارٍ [٣] فى كفرهم ، ولقال : إنهم كفروا بعد إسلامهم

(١) مجرد ذكر (فى) أو (من) كما فى بعض الأحاديث لا يقتضى بقاءهم فى أمة الاجابة . ألا ترى ماورد فى حديث مسلم ((سيكون فى أمتى ثلاثون كذاباً كلهم يدعى أنه نبى وأنه خاتم النبيين) فهذه الظرفية فى الحديث وما ماثلها فيما هو صريح فى الكفر لايصح أن يستدل بها . وأيضاً فان أباسعيد الخدرى فى روايته يقول سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول (يخرج فى هذه الأمة — ولم يقل منها — قوم تحقرون صلاتكم الخ) قال ابن حجر : لم تختلف الطرق على أبى سعيد فى ذلك . قال النووى : وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الألفاظ ، وفيه إشارة من أبى سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الأمة ، ولكن المؤلف رآه دليلا لكونهم منها ، والفرق جسيم إلا أن يقال أمة الدعوة لا أمة الاجابة ، ولكن هذا بعيد عن غرضه ، ولا تترتب عليه فائدة

(٢) أى حديث البخارى (فيتمارى فى الفوقة) قال ابن حجر : الفوقة تذكر وتؤنث ، أى يتشكك : هل بقى فيهــا من الدم شىء ؟ قال ابن بطال : ذهب جمهور العلماء الى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين ، لقوله (يتمارى فى الفوق) لأن التمارى من الشك ، وإذا وقع الشك — يعنى فى التمثيل — لم يقطع عليهم بالخروج من الاسلام ، لأن من ثبت له عقد الاسلام بيقين لم يخرج عنه إلا بيقين . ورد هــذا برواية (سبق الفرث والدم) والجمع بينهما أنه شك أولا ، ثم تحقق أنه لم يعلق بالسهم شىء

(٣) أى التمارى فى الكفر الممثل له فى الحديث بالتمارى فى الفوق : هل علق به أثر من الفرث والدم ؟

فإن قيل : فقد اختلف العلماء فى تكفير أهل البدع ، كالخوارج[١] والقدرية[٢] وغيرهما

فالجواب أنه ليس فى النصوص الشرعية ما يدل دلالة قطعية على خروجهم عن الإسلام ؛ والأصل بقاؤه حتى يدل دليل على خلافه . وإذا قلنا بتكفيرهم فليسوا إذاً من تلك الفرق ؛ بل الفرقُ من[٣] لم تؤدهم بدعتهم إلى الكفر ، وإنما أبقت عليهم من أوصاف الاسلام مادخلوا به فى أهله : والأمر[٤] بالقتل فى حديث

---

(١) قال الخطابى : أجمع المسلمون على عد الخوارج — مع ضلالتهم — فرقة إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناكحتها اه . لكن المؤلف نقل عنهم فى هذه المسألة ما لا شك فى كفرهم به : من إنكار سورة يوسف ، وبعث نبى بعد محمد وغير ذلك ؟ فالذى ينبغى التعويل عليه فى هذا هو الرجوع إلى مقالات هذه الفرق السبع من الخوارج التى ذكرت فى الاعتصام وتعليقاته . فمن وصل منهم إلى إنكار مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة ، كمن يقول ببعث نبى أو ينكر سورة يوسف وغير ذلك من الشناعات المنقولة عنهم فهؤلاء كفار يقينا ، ومن كان منهم باغيا قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم وقاتل عمر بن عبد العزيز وعمل من المعاصى والكبائر مالم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية فهذا لا نكفره ونأكل ذبيحته . أما نقل الخطابى الاجماع فلا يصح أن يحمل على الاطلاق وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى تشريع أحكام الكفار — ثم رأيت فى فتح البارى على البخارى فى باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جداً فى شأنهم ، ورأيت فيه ما يوافق مارأيناه من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم ، فانهم طوائف : غلاة ، وغيرهم

(٢) هم الذين يقولون : الخير من الله والشر من الانسان وأن الله لا يريد أفعال العصاة . سماهم الرسول صلوات الله عليه مجوس هذه الامة ، ونهى عن عيادة مرضاهم وشهود جنازتهم

(٣) من أين هذا ، وقد قال (كلهم فى النار) والحديث يحتمل التأييد والتوقيت، ولم يقطع المؤلف بأحدهما فى الاعتصام فى المسألة الثامنة من الجزء الثالث

(٤) الوارد فى حديث على ، أخرجه الشيخان وغيرهما

الخوارج لا يدلُّ على الكفر ؛ إذ للقتل أسبابٌ غير الكفر ، كقتل المحارب والفئة الباغية بغير تأويل ، وما أشبه ذلك . فالحق أن لا يحكم بكفر مَن هذا سبيلُه .
وبهذا كله يتبين أن التعيين فى دخولهم تحت مقتضى الحديث صعبٌ ، وأنه أمر اجتهادى لاقطع فيه ، إلا مادل عليه الدليل القاطع للعذر ، وما أعزَّ وجودَ مثله !

﴿ المسألة العاشرة ﴾

النظر فى مآلات (١) الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة . وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول اليه ذلك الفعل ؛ (٢) مشروعا لمصلحة فيه تستجلب ، أو لمفسدة تدرأ ، ولكن له مآل على خلاف ماقصد فيه ؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ، ولكن له مآل على

---

(١) هذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة فى الاسباب حيث يقول (وضع الاسباب يستلزم قصد الواضع الى المسببات) أى فالشارع إنما شرع الاسباب لأجل المسببات ، أى لتحصل المصلحة المسببة أو تدرأ المفسدة المسببة . وقوله (موافقة أو مخالفة) أى مأذونا فيها أو منهيا عنها" وهذا غير ما سبق فى المسألة الثالثة فى الاسباب حيث يقول (لا يلزم من تعاطى الاسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات والقصد اليها بل المقصود الجريان تحت الاحكام الموضوعة) فلكل منها مقام ، وهو ما يشير اليه هنا بقوله بعد (ومر الجمع بين المطلبين) إلا أنه زاد هنا تعارض المصلحة والمفسدة فى العمل الواحد ، ورتب عليه قوله (وهو مجال للمجتهد) ، وقال بعد (وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة . وأما فى المسألة على الخصوص فكثير) ويؤخذ منه أن هذا الخصوص هو مقصود المسألة . فاستدل على الاجمال واعتبار المآل فى ذاته ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالادلة الآتية

(٢) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الآتى بعده وأصله (فقد يكون)

خلاف ذلك . فاذا أطلق القول فى الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة[1] فيه إلى مفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها ، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية ؛ وكذلك إذا أطلق القول فى الثانى بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوى أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعبُ المورد ؛ إلا أنه عذبُ المذاق ، محمودُ الغِب جار على مقاصد الشريعة .

والدليل على صحته أمور :

﴿أحدها[2]﴾ أن التكاليف — كما تقدم — مشروعة لمصالح العباد ؛ ومصالح العباد إما دنيوية ، وإما أخروية . أما الأخروية فراجعة الى مآل المكلف فى الآخرة ، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم . وأما الدنيوية فإن الأعمال — إذا تأملتها — مقدماتٌ لنتائج المصالح ، فإنها أسباب لمسببات هى مقصودة للشارع ، والمسببات هى مآلات الأسباب ، فاعتبارها فى جريان الأسباب مطلوب : وهو معنى النظر فى المآلات

لا يقال : إنه قد مر فى كتاب الأحكام أن المسببات لا يلزم الالتفات اليها عند الدخول فى الأسباب

---

(١) أى أو درء المفسدة به ومثله يقال فيما بعده ، حسبما يناسب كلا منهما لتكميل المقام .

(٢) هذا يرجع إلى الدليل الثانى من أدلة المسألة الرابعة فى الاسباب التى تتفق فى المآل مع هذه المسألة ، غايته أن الكلام هناك كان فى وضع الشارع ، وهنا فى لزوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذلك وأيضا هنا زيادة الخصوص الذى قرره بعد وأشرنا اليه وإلى أنه هو المهم عنده الذى سيفرع عليه قواعد الفصل الآتى ولم يتوصل للدليل هنا الا بعد توسيطه الاسباب والمسببات ، وجعل المآلات هنا هى المسببات التى تقدمت هناك . وقوله (هى مقصودة للشارع) أى بدليل ما سبق فى المسألة الرابعة

لأنا نقول: وتقدم أيضاً أنه لابد من اعتبار المسببات فى الأسباب، ومرّ الكلام فى ذلك والجمع بين المطلبين، ومسألتنا من الثانى لا من الأول، لأنها راجعة الى المجتهد الناظر فى حكم غيره على البراءة من الحظوظ، فان المجتهد نائب عن الشارع فى الحكم على أفعال المكلفين، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات فى الأسباب. وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بدٌّ من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب

﴿ والثانى ﴾ أن مآلات الأعمال إمَّا أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة فإن اعتبرت فهو المطلوب؛ وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع [١] مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد. وأيضاً [٢] فإن ذلك يؤدى الى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق

﴿ والثالث [٣] ﴾ الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة فى أصل المشروعية؛ كقوله تعالى: (يا أيُّها الناسُ اعبُدوا ربَّكم الذى خلَقكم والذين من قبلكم لعلكم تتَّقون). وقوله: (كُتِبَ عليكمُ الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون). وقوله: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطلِ وتُدْلوا

---

(١) أى يعتدبها ويلتفت اليها باعتبارها مصلحة

(٢) مفرع على ما قبله. وقوله (ألا نتطلب) أى لا يلزم أن نطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة، بل قد تحصل مصلحة اتفاقا، وقد لا تحصل؛ فان هذا الذى يتفرع على قوله (أمكن أن يكون الخ)

(٣) وهذا بعينه هو الدليل الذى عول عليه فى كون الشريعة وُضعت لمصالح العباد فى أول كتاب المقاصد، وساق هناك ضعف هذه الآيات. وقال: المقصود هو التنبيه ونحن نقطع بأن الأمر مستمر فى جميع تفاصيل الشريعة

بها إلى الحكام) الآية ! وقوله: (ولاتسُبوا الذين يدعونَ من دونالله) الآية ! وقوله : (رُسُلاً مبشّرين ومنذرين) الآية ! وقوله : (كُتِبَ عليكم القتالوهو كُرْهٌ لكم) . الآية ! وقوله : (ولكم فى القصاص حياة)

وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة (١)

وأما فى المسألة على الخصوص فكثير ؛ فقد قال فى الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقُه : « أخاف (٢) أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه (٣) » وقوله : « لولاقومُك حديثٌ عهدهمُ بكفرٍ لأسّست البيتَ على قواعد إبراهيم (٤) » بمقتضى (٥) هذا أفتى مالكٌ الأميرَ حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم ،

---

(١) أى بقطع النظر عن كونه فيه للعمل مآلان متعارضان يحتاجان الى كد من المجتهدين ليترجح الطلب أو النهى الذى يتطلبه أحد المآلين ، وقوله (وهذا مما فيه الخ) يصح توجهه للادلة الثلاثة السابقة . وربما فهم من كلامه أنه ليس فى الآيات من الدليل الثالث دليل الخصوص ، مع أن آية (ولا تسبوا الخ) فيها هذا الخصوص ، لأن سب الاوثان سبب فى تخذيل المشركين وتوهين أمر الشرك واذلال أهله ، ولكن لما وجد له مآل آخر مراعاته أرجح وهو سبهم لله ـ وملء مابين السماوات والارض سبا فى الأوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة فى شأن الرب سبحانه ـ نهى عن هذا العمل المؤدى اليه مع كونه سببا فى مصلحة ومأذونا فيه لولا هذا المآل

(٢) فموجب القتل حاصل : وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين ، والسعى فى إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافقون بل كانوا أضر على الاسلام من المشركين ؛ فقتلهم دوء لمفسدة حياتهم ؛ ولكن المآل الآخر ـ وهو هذه التهمة التى تبعد الطمأنينة عن مريدى الاسلام ـ أشد ضرراً على الاسلام من بقائهم . وعليك بالنظر فى باقى الأمثلة

(٣) تقدم (ج ٢ ـ ص ٢٩٤)

(٤) تقدم (ج ٤ ـ ص ٦٢)

(٥) أى من مراعاة القاعدة هنا ، وإن كان المآل أمراً آخر غير ما فى الحديث إلا أنه بالقياس على ما فيه من الامتناع عن رده للقواعد ـ مع كونه مصلحة ـ خشية

فقال له : لاتفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله . هذا معنى الكلام دون لفظه . وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بتركه حتى يتم بوله وقال « لاتُزْرِمُوه [١] » . وحديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الانقطاع . وجميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعا لكن ينهى عنه لما يؤول اليه من المفسدة أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة ، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها ، فإن غالبها تذرّع بفعل جائز الى عمل غير جائز ، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع . والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها ، فان غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول اليه من الرفق المشروع . ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها . قال ابن العربي حين أخذ في تقرير هذه المسألة : اختلف الناس بزعمهم فيها ، وهي متفق عليها بين العلماء فافهموها وادخروها

فصل

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد :

(منها قاعدة الذرائع) التي حكّمها مالك في أكثر [٢] أبواب الفقه ؛ لأن

المفسدة ، ولا يخفى أن المصلحة المتروكة فيهما محققة ، والمفسدة المتروكة من أجلهما مظنونة ، ومع ذلك رجحت

(١) (بينا نحن في المسجد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد ، فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مه مه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتزرموه ، دعوه ، فتركوه حتى بال ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاه فقال له : إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول والقذر ، إنما هي لذكر الله تعالى والصلاة وقراءة القرآن . وأمر رجلا من القوم فجاء بدلو من ماء فشنه عليه) أخرجه الشيخان وهذا لفظهما والنسائي (تيسير)

(٢) مثل لها في أعلام الموقعين بتسعة وتسعين مثالا ، وقال إن سد الذرائع ربع التكليف ، لأنه إما أمر أو نهي ، والأول مقصود لنفسه أو وسيلة إليه ، والمنهي

حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة ، فإن عاقد البيع أولا على سلعة بعشرة الى أجل ظاهر الجواز ، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة ؛ فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤديا الى بيع خمسة نقداً بعشرة الى أجل ، بأن يشترى البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً ، فقد صار مآل هذا العمل الى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل ، والسلعة لغو لامعنى لها فى هذا العمل لأن المصالح التى لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء ، ولكن هذا بشرط [1] أن

عنه مفسدة لنفسه أو وسيلة إليه . فصار سد الذرائع المفضية الى الحرام ربع الدين . وجعل صورة البيع المذكورة هنا من أمثلة الذرائع ، ثم ذكرها فى مسألة الحيل بعد ذلك ، وقال إن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة ، فالشارع يسد الطريق اليها بكل ممكن ، والمحتال يفتح الطريق إليها بكل حيلة فأين من يمنع الجائز خشية الوقوع فى المحرم ممن يعمل الحيلة فى التوصل اليه ؟ ثم قال بعد ذلك : ومن يبطل الحيلة كبيع العينة — يعنى كصورة البيع المذكورة هنا — يبطل العقد الأول . بلا تردد : ويعضهم يجعل الخلاف فى العقد الثانى ويصحح الأول. وعلى هذا تكون من مسائل الذريعة لا من باب الحيل — اهـ

ولعل ذلك لأن الحيلة تكونت من مجموع العقدين ، ولكن الذريعة إنما جاءت بالعقد الثانى . فأنت ترى المقام محتاجاً إلى قول فصل يتضح به الفرق بين حد الحيلة وحد الذريعة ، وإن كان يظهر فى الفرق أيضا أن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة والحيلة لا بد من قصدها للتخلص من المحرم . والحيلة تجرى فى العقود خاصة ، والذويعة أعم . وتعريف المؤلف للذريعة يجعلها شاملة للحيل بتعريفها الآتى له ، فيكون كل ما ذكرناه فارقا بينهما ، وقد أشبع الكلام فى وجوب سد الذريعة ومنع الحيل ابن القيم فى هذا الكتاب رحمه الله

(١) والصورة المذكورة من بيوع الآجال التى قد يظهر فيها قصد المتبايعين لهذا الممنوع ، وقد لا يظهر ، ولكنه كثر قصد الناس له بمقتضى العادة ، فلذلك قالوا إن السلف الذى يؤدى إلى منفعة المسلف ممنوع ولو لم يقصد منفعة المسلف ، لأنه كثير القصد من الناس عادة ، فلا تنافى بين شرطيته للقصد وقول المالكية إنه ممنوع ولو لم يقصد بالفعل ، فالمظنة كافية عندهم، بخلاف ما قل قصده لضعف التهمة

يظهر لذلك قصد و يكثر [١] فى الناس بمقتضى العادة

ومَن أسقط حكم الذرائع كالشافعى [٢] فانه اعتبر المآل أيضاً ؛ لأن البيع إذا كان مصلحة جاز ، وما فعل من البيع الثانى فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى ، فكل عقدة منهما لها مآلها ، ومآلها فى ظاهر أحكام الاسلام مصلحة ، فلامانع على هذا ، إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير ، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد الى المآل الممنوع

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الأثم والعدوان باطلاق ، واتفقوا فى خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبباً فى سب الله ، عملا بمقتضى قوله تعالى : (ولا تَسُبُّوا الذين يدعونَ مِن دونِ اللهِ فيسبُّوا اللهَ عَدْواً بغير عِلم) وأشباه ذلك من المسائل التى اتفق مالك مع الشافعى على منع التوسل فيها . وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعى إنه يجوز التدرع الى الربا بحال ، إلا أنه لا يَتهِّم من لم يظهر منه قصد الى الممنوع . ومالك يَتهِّم بسبب ظهور فعل اللغو ، وهو دال على القصد إلى الممنوع . فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق

كضمان بجعل كأن يبيعه ثوبين بدينار لشهر ثم يشترى منه عند الأجل أو دونه أحدهما بدينار ، فيجوز ولا ينظر لكونه آل الأمر لضمان أحد الثوبين له عند الأجل فى مقابلة الثوب الآخر — مع أن الضمان لا يكون إلا لله — لقلة قصد الناس لمثله

(١) عبارة المالكية يمنع ما أدى لممنوع يكثر قصده للمتبايعين ولو لم يقصد بالفعل و بالتطبيق عليها يكون عطف قوله (ويكثر) على قوله (يظهر لذلك قصد) عطف تفسير ، وكأنه قال تصويراً لذلك : بأن يكثر الخ . فهذه الكثرة هى الضابط والمظنة ، ومقابله مالا يكثر فلا يمنع كما تقدم فى مثال الضمان بالجعل

(٢) قال فى الأعلام : وأبو حنيفة وإن قال بالحيلة إلا أن له مأخذا آخر فى منع العينة ؟ وهى الصورة المذكورة هنا ، لأن الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول فيصير الثانى مبنيا عليه اه . يعنى فليس للبائع الأول أن يشترى شيئا ممن لم يتملكه فالثانى فاسد ، ورجع الى خمسة فى عشرة لأجل ، وهو ربا فضل ونساء معا

على اعتبارها فى الجملة ، وإنما الخلاف فى أمر آخر [(١)]

(ومنها قاعدة الحيل) فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعى وتحويله فى الظاهر الى حكم آخر . فمآل العمل فيها خرم [(٢)] قواعد الشريعة فى الواقع ؛ كالواهب ماله عند رأس [(٣)] الحول فراراً من الزكاة ، فإن أصل الهبة على الجواز ، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعا ؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره فى المصلحة أو المفسدة ، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة ، وهو مفسدة . ولكن هذا بشرط القصد الى إبطال الأحكام الشرعية

---

(١) هو فى الحقيقة اختلاف فى المناط الذى يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط فى الأنواع كما سبقت أمثلته فمالك يجعل وجود اللغو فى البيعة المتوسطة دليلا على قصد التوسل الممنوع ، والشافعى يزيد فى المناط دليلا أخص من هذا . فلو صورت المسألة بأنه — باع له حيوانا بعشرة لأجل ، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشترى بدل الحيوان ، فوجد المبيع معروضا فى السوق وقد حالت الأسواق مثلا أو تغير فاشتراه بخمسة نقدا ، فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد الممنوع ، ولكنه بيع فاسد عند مالك ولو لم يقصد ، كما قال الدردير فى شرحه الصغير وقال ابن رشد : إنه لا إثم على فاعله فيما بينه وبين الله حيث لم يقصد الممنوع . يعنى وإنما ذلك الفساد لاطراد حكم الحاكم فقط

(٢) جعل المفسدة فى الحيل خرم قواعد الشريعة خاصة كابطال الزكاة وهدمها بالكلية ولا يخفى أنه ممنوع والهبة ذريعة اليه فتكون الحيل أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لها

(٣) المراد به قرب نهاية الحول أما بعد تمام الحول فقد وجبت الزكاة ولا تفيد الحيلة . وقبل تمامه اختلف محمد وابو يوسف فى استهلاك النصاب تحليلا لدفع الوجوب ، كأن أخرجه عن ملكه فقال الثانى لا يكره ذلك ، لأنه امتناع عن الوجوب لا ابطال لحق الغير . وقال الاول يكره لأن فيه اضرارا بالفقراء وابطالا لحقهم مآلا فكلام المؤلف مبنى على رأى محمد وأنه اذا قصدت الحيلة بابطال الحكم صريحا يكون ممنوعا

ومَن أجاز الحيل كأبى حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضاً ، لكن على حكم الانفراد ؛ فان الهبة على أى قصد كانت مبطلة لإيجاب الزكاة ، كانفاق المال عند رأس الحول ، وأداءِ الدين منه ، وشراء العروض به وغيرها مما لا تجب فيه زكاة . وهذا الإبطال صحيح جائز ؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق . لكن هذا بشرط أن لا يقصد ابطال الحكم ؛ فان هذا القصد بخصوصه ممنوع ، لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة ؛ فلا يخالف أبو حنيفة فى أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع ، وأما إبطالها ضمناً فلا ، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقا ، ولا يقول بهذا واحد منهم .

ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما الى مجرد إحراز النفس والمال كالمنافقين والمرائين وما أشبه ذلك . وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً الى المآل ، والخلاف إنما وقع فى أمر آخر [1] .

(ومنها قاعدة مراعاة [2] الخلاف) وذلك أن الممنوعات فى الشرع إذا وقعت

---

(١) وهو تحقيق المناط كما سبق فى سد الذرائع

(٢) مثاله استحقاق المرأة المهر ، وكذا الميراث مثلا ، عند مالك فيما إذا تزوجت بغير ولى . فمالك — مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولى — يراعى فى ذلك الخلاف عند ماينظر فيما ترتب بعد الوقوع ؛ فيقول إن المكلف واقع دليلا على الجملة وإن كان مرجوحا إلا أن التفريع على البطلان الراجح فى نظره يؤدى الى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهى على ذلك القول . . وهذا منه مبنى على مراعاة المآل فى نظر الشارع فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين ، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحا عند المجتهد ، ليقر فعلا حصل منهيا عنه على القول الراجح عنده ، وأن له بعد الوقوع حكما لم يكن له قبله . وذلك نظر إلى المآل وأنه لو فرع على القول الراجح بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوى أو تزيد على مفسدة النهى ، فينظر المجتهد فى هذا المآل ، ويفرع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد ، لولا المآل الطارئ بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتقد ضعفه . ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام أما تمثيله بالغصب والزنا فمن باب التمهيد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده

فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً فى الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها ؛ كالغصب مثلا إذا وقع ، فإن المغصوب منه لا بد أن يوفى حقه ، لكن على وجه لا يؤدى الى إضرار الغاصب فوق ما يليق به فى العدل والانصاف ؛ فإذا طولب الغاصب بأداء ما غصب [1] أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادة صح ؛ فلو قُصد فيه حملٌ على الغاصب لم يلزم ؛ لأن العدل هو المطلوب ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة . وكذلك الزانى إذا حدّ لا يزاد[2] عليه بسبب جنايته ؛ لأنه ظالم له . وكونه جانيا لا يَجنِى عليه زائداً على الحد الموازى لجنايته ، الى غير ذلك من الأمثلة الدالة على منع التعدى [3] ، أخذا من قوله تعالى : (فمن اعتدى عليكم فاعتَدُوا عليهِ بمثلِ ما اعتدَى عليكم) وقوله : (والجروحُ قصاصٌ) ونحو ذلك

وإذا [4] ثبت هذا فمن واقعَ منهياً عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائدٌ على ما ينبغى بحكم التبعية لا بحكم الأصالة ، أو مؤد الى أمر أشد عليه من

---

(١) ان كان بقى على حاله لم يتغير وقوله (أو قيمته) أى ان تغير فى غير المثلى وقوله (أو مثله) أى إن تغير وهو مثلى وقوله (من غير زيادة) مفهومه أن الحمل عليه بالزيادة لا يصح ، بأن كان غزلا فنسجه الغاصب أو سبيكة فصكها نقودا فليس للغاصب أخذه ، بل له القيمة فقط

(٢) أى فلا يلزم بسكنى المزنى بها مدة الاستبراء ، ولا بنفقتها كذلك ، ولا بارضاع ولدها من الزنا ونفقته وهكذا لان هذه زيادة عن الحد الذى رآه الشارع

(٣) المراد به الزيادة عن الحد المشروع فى جزاء العدوان لا نفس العدوان

(٤) من هذا يفهم أن الكلام فى الغصب والزنا تمهيد ، ليقاس عليه الكلام فى مراعاة الخلاف فكأنه يقول اذا كان ما وقع ممنوعا باتفاق لا يصح أن يكون سببا للحيف ، فما وقع ممنوعا عند المجتهد مخالفا لغيره فى منعه من باب أولى أن يراعى دليل صحته وإن كان مرجوحا عند هذا المجتهد ، فلا يكون سببا للحيف بل ينظر للأمر الواقع وللمآل

مقتضى النهى ، فيترك [١] وما فعل من ذلك ، أو نجيز [٢] ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل ، نظراً الى أن ذلك الواقع واقعَ المكلفُ فيه دليلاً على الجملة ، وإن كان مرجوحاً فهو راجح بالنسبة الى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه ؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهى ، فيرجع الأمر الى أن النهى كان دليله أقوى قبل الوقوع ، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع ، لما اقترن به من القرائن المرجحة ؛ كما وقع التنبيه عليه [٣] فى حديث [٤] تأسيس البيت على قواعد ابراهيم ، وحديث [٥] قتل المنافقين ، وحديث [٦] البائل فى المسجد ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتركه حتى يُتم بوله ، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه ، ولحدثَ عليه من ذلك داء فى بدنه ، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهى عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر ، و بأنه ينجس موضعين وإذا ترك فالذى ينجسه موضع واحد . وفى الحديث : « أيُّما امرأةٌ نُكِحَتْ بغير إذنِ وليِّها فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ — ثم قال : فإن دخل بها فلها المهرُ بما استحلَّ منها » [٧] وهذا تصحيح للمنهى عنه من وجه ، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد . واجراؤهم النكاح الفاسد مُجرَى الصحيح فى هذه الأحكام وفى حرمة المصاهرة وغير ذلك دليلٌ على الحكم بصحته على الجملة ؛ وإلا كان فى حكم الزنى ، وليس فى حكمه باتفاق . فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف.

---

(١) أى كما فى مثال البائل الآتى .

(٢) أى كما يأتى فى الأنكحة الفاسدة قبل الدخول ، المصححة بعد الدخول

(٣) أى على الترك أو التصحيح وان لم يكن مما نحن فيه مما فيه مراعاة الخلاف. لأن المواضع الثلاثة ليست منه . وإنما هى مما وقع مخالفا للمطلوب وترك كما فى بناء البيت على غير قواعد ابرهيم ، أو وقع منهيا عنه قطعا كمسألة البائل فى المسجد وكترك قتل الكافر المنافق المؤذى للمسلمين ، وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هذه الثلاثة

(٤)و(٥)و(٦) (تقدمت ج ٤ — ص٦٢)

(٧) رواه فى نيل الأوطار عن أبى داود الطيالسى

فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد [١] الدخول ، مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التى ترجح جانب التصحيح

وهذا كله نظرٌ الى ما يؤول اليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه الى مفسدة توازى مفسدة النهى أو تزيد

ولما بعد الوقوع دليلٌ عامٌّ مرجِّحٌ تقدم الكلام على أصله فى كتاب المقاصد ، وهو أن العامل بالجهل مخطئاً فى عمله له نظران : « نظر » من جهة مخالفته للأمر والنهى . وهذا يقتضى الإبطال « ونظر » من جهة قصده الى الموافقة فى الجملة ؛ لأنه داخلٌ مداخل أهل الاسلام ومحكوم له بأحكامهم ، وخطؤه أو جهله لا يجنى عليه أن يخرج به عن حكم أهل الاسلام ، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله . وهكذا لو تعمد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الاسلام ؛ لأنه مسلم لم يعاند الشارع ، بل اتبع شهوته غافلا عما عليه فى ذلك ؛ ولذلك قال تعالى : (إنَّما التَّوبةُ على اللهِ لِلَّذين يَعملون السُّوء بجهالة) الآية ! وقالوا إن المسلم لا يعصى إلا وهو جاهل ، فجرى عليه حكم الجاهل ، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح ، فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوى أو يزيد ، فإذ ذاك لانظر فى المسألة ؛ مع [٢] أنه لم يترجح جانب الابطال إلا بعد النظر فى المآل . وهو المطلوب

(ومما ينبنى على هذا الأصل قاعدة الاستحسان) [٣] وهو — فى مذهب

---

(١) أى كما فى الأنكحة الفاسدة للصداق كأن نقص عن ربع دينار أو جعل الصداق خمرا أو إنسانا حرا أو وقع العقد على إسقاطه رأسا فانه إن عثر عليه قبل الدخول فسخ إن لم يتمه فى الصورة الأولى وفى غيرها مطلقا وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول فلا فسخ بناء على الخلاف فى الصداق داخل المذهب وخارجه

(٢) أى فلم يخالف القاعدة حينئذ

(٣) لهم فى الاستحسان عبارات : منها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى . ومنها تخصيص قياس بأقوى منه . وعلى هذين لا يخالف فيه أحد ، إلا أنه ليس

مالك — الأخذُ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى . ومقتضاه الرجوع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ؛ فإن من استحسن لم يرجع الى مجرد ذوقه وتشهيه ، وإنما رجع الى ما علم من قصد الشارع فى الجملة فى أمثال تلك الأشياء المفروضة ؛ كالمسائل التى يقتضى القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدى الى فوت مصلحة من جهة أخرى ، أوجلب مفسدة كذلك . وكثيرما يتفق هذا فى الأصل الضرورى مع الحاجى ، والحاجى مع التكميلى ، فيكون إجراء القياس مطلقاً فى الضرورى

دليلا شرعيا زائداً . ومنها دليل ينقدح فى ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ، فان كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه فباطل أن يكون دليلا ، وإن كان على أنه ثابت متحقق فليس بزائد عن الأدلة . ومنها العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس . كدخول الحمام ، والشرب من السقاء ، بما لا يحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء . فقيل عليه : إن كانت العاده ثابتة فى زمنه عليه السلام فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان ، وإن كانت فى عصر الصحابة من غير إنكار منهم فاجماع ، وإن كانت غير عاده فان كان نصا أو قياسا مما ثبتت حجيته فقد ثبت بذلك كالأمثلة التى ذكرها المؤلف من القرض والعرية وجمع الصلاتين وكذا سائر الترخصات التى وردت أدلتها بالنص أو القياس . وبه تعلم ما فى قوله (هذا نمط من الأدلة الخ) وقوله (وله فى الشرع أمثلة الخ) الذى يفيد ظاهره أن هذه المواضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس وليس كذلك إذ هى ثابته بالنص؛ وأما إن كان شيئا آخر لم تثبت حجيته فهو مردود . قال الباجى : الاستحسان الذى ذهب اليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين . كتخصيص بيع رطب العرايا من منع الرطب بالتمر . قال . وهذا هو الدليل ، فان سموه استحسانا فلا مشاحة فى التسمية قال ابن الأنبارى : الذى يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية فى قياس كلى ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس . ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلفت ورثته فى الامضاء والرد ، قال أشهب القياس الفسخ ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيب الراد إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه . قال ابن الحاجب لا يتحقق استحسان مختلف فيه وتبعه على ذلك من بعده

يؤدى الى حرج ومشقة فى بعض موارده ، فيستثنى موضع الحرج . وكذلك فى الحاجى مع التكميلى ، أو الضرورى مع التكميلى . وهو ظاهر

وله فى الشرع أمثلة كثيرة ؛ كالقرض مثلا ، فانه ربا فى الأصل ؛ لأنه الدرهم بالدرهم الى أجل ، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين ، بحيث لو بقى على أصل المنع لكان فى ذلك ضيق على المكلفين . ومثله بيع العَرِيَّة بخرصها تمراً ؛ فإنه بيع الرطب باليابس ، لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة الى المعرِى والمُعرَى . ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلةً لمنع الإعراء ؛ كما أن ربا النسيئة لو امتنع فى القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه . ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر ، وجمع المسافر ، وقصر الصلاة والفطر فى السفر الطويل ، وصلاة الخوف ، وسائر الترخصات التى على هذا السبيل ؛ فإن حقيقتها ترجع الى اعتبار المآل فى تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص ، حيث كان الدليل العام يقتضى منع ذلك ؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى الى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة ، فكان من الواجب رعى ذلك المآل الى أقصاه . ومثله الاطلاع على العورات فى التداوى ، والقراض ، والمساقاة ، وإن كان الدليل العام يقتضى المنع ، وأشياء من هذا القبيل كثيرة

هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة ، وعليها بنى [1] مالك وأصحابه

وقد قال ابن العربى فى تفسير الاستحسان بأنه إيثار [2] ترك مقتضى الدليل

---

(١) أى فهذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية ، فبنى عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها ، وسموه بالاستحسان فهذه المسائل ليست من باب الاستحسان لأنها كلها منصوصة الأدلة

(٢) يجىء فيه ما تقدم من أن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت فى زمنه صلى الله عليه وسلم فالدليل السنة ، وإن كانت فى عهد الصحابة الخ

على طريق الاستثناء والترخص ، لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته . ثم جعله أقساماً : فمنه ترك الدليل للعرف ؛ كرد الأيمان الى العرف . وتركه الى المصلحة ؛ كتضمين الأجير المشترك ، أو تركه للإجماع ؛ كايجاب الغرم على من قط ذنب بغلة القاضى . وتركه فى اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق ؛ كاجازة التفاضل اليسير فى المراطلة الكثيرة ، وإجازة بيع وصرف فى اليسير . وقال فى أحكام القرآن : الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل[1] بأقوى الدليلين

(١) إن كان المراد ظاهر العبارة فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هذين المذهبين وإن كان المراد تخصيص النص العام والقياس بأى دليل كان فيصح أن يدخله الخلاف الذى أشار اليه بعد . فمالك يخصص بالمصلحة ـ أى بدليل المصالح المرسلة الذى يقول هو به . ويخالفه فيه أكثر الأصوليين ـ وأبو حنيفة يخصص العام والقياس بخبر الواحد . وكل منهما يرى صحة القياس الذى نقضت علته ونقضها هو إبداء الوصف المدعى عليته فى المحل بدون وجود الحكم فيه ، ويعبر عنه بتخصيص الوصف ، كقول الشافعى فيمن لم يبيت النية : الصوم تعرى أوله عنها فلا يصح ، لجعل العلة للبطلان عرو أوله عنها . فيقول الحنفى تنتقض العلة بصوم التطوع ، فوجدت فيه العلة مع عدم الحكم وهو البطلان . قال الأصوليون : إن النقض إذا كان واردا على سبيل الاستثناء لا يقدح فى القياس ، وذلك بأن كان ناقضا لجميع العلل ، مخالفا للقياس فى جميع المذاهب كبيع الرطب فى العرية فانه ناقض لعلة حرمة الربا ، التى هى الطعم أو القوت أو الكيل أو المال ، ولا زائد على هذه الأربعة ، وكل منها موجود فى بيع العرايا المذكور ، ولم يحرم هذا البيع فيها والاجماع على أن العلة لا تخرج عنها ، فدلالته على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية وأما إن لم يكن واردا على طريق الاستثناء ففيه أربعة أقوال : أولها يقدح فى العلة ويبطل القياس مطلقا منصوصة أو مستنبطة ، كان التخلف لمانع أو لغير مانع وعليه أكثر أصحاب الشافعى والشافعى نفسه فى أظهر قوليه ، ولذلك قال بعض الحنفية إن قياس الشافعى أقوى الأقيسة ، لسلامة علله من الانتقاض (وثانيها) لا يقدح مطلقا وعليه مالك وأحمد وأبو حنيفة (وثالثها) يقدح فى المستنبطة دون المنصوصة (ورابعها) لا يقدح إذا وجد مانع من تعميم القياس واختار ابن الحاجب أنه لا يصح تخصيص المستنبطة إلا إذا وجد مانع ؛ وان كانت منصوصة صح تخصيصها بالنص المنافى لحكمها ، فيقدر المانع فى صورة التخلف ووجهه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعا بين الدليلين فان احتجت للأمثلة فعليك بكتب الأصول وبما حررناه على قاعدة الاستحسان أولا وآخرا يتضح المقام

فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد ، فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان ، من ظاهر أو معنى . ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة ، ولا يرى الشافعى لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصا . وهذا الذى قال هو نظر [1] فى مآلات الأحكام ، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام

وفى المذهب المالكى من هذا المعنى كثير جداً . وفى العتبيه من سماع أصبغ فى الشريكين يطآن الأمة فى طهر واحد فتأتى بولد فينكر أحدهما الولد دون الآخر أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذى أقرّ به فان كان فى صفته ما يمكن فيه الإنزال لم يلتفت إلى إنكاره ، وكان كما لو اشتركا فيه . وإن كان يدعى العزل من الوطء الذى أقر به فقال أصبغ إنى أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر ، والقياس أن يكونا سواء ، فلعله غُلِبَ ولا يدرى . وقد قال عمرو بن العاصى فى نحو هذا : إن الوكاء قد يتفلّت . قال : والاستحسان فى العلم قد يكون أغلب من القياس . قال وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروى عن مالك أنه قال : « تسعة أعشار العلم الاستحسان »

فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة ، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها ، إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة ما لو كانا يعزلان أو ينزلان ، لأن العزل لا حكم له إذ أقر بالوطء ، ولا فرق بين العزل وعدمه فى إلحاق الولد ، لكن الاستحسان ما قال ، لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً ، فأجرى الحكم على الغالب [2] ،

---

(١) هذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك فى التخصيص بالمصلحة . أما استحسان أبى حنيفة الذى يخصص بقول الواحد من الصحابة فالتخصيص ليس فيه نظر للمآل وإنما هو بالنص الجزئى فى مقابلة القياس الكلى أو فى مقابلة العام

(٢) قد يقال : وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسوية . حتى

وهو مقتضى ماتقدم . فلو لم يعتبر المآل فى جريان الدليل لم يفرق بين العزل والإنزال.
وقد بالغ أصبغ فى الاستحسان حتى قال : إن المغرق فى القياس يكاد يفارق السنة ، وإن الاستحسان عماد العلم . والأدلة المذكورة تعضد[1] ماقال

(ومن هذا الأصل أيضا تستمد قاعدة أخرى) وهى أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمورٌ لا ترضى شرعاً فإن الاقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج ؛ كالنكاح الذى يلزمه طلب قوت العيال مع ضيقِ طرُق الحلال واتساعِ أوجه الحرام والشبهاتِ . وكثيراً ما يلجىء الى الدخول فى الاكتساب لهم بما لا يجوز ، ولكنه[2] غير مانع ؛ لما يئول اليه التحرز من المفسدة المُرْبيَةِ[3] على توقع مفسدة التعرض . ولو اعتبر مثل هذا فى النكاح فى مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله . وذلك غيرصحيح . وكذلك طلب العلم إذا كان فى طريقه مناكر يسمعها ويراها ، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها الا بمشاهدة مالا يرتضى ، فلا يُخرج هذا العارض تلك الأمورَ عن أصولها ؛ لأنها أصول الدين وقواعدُ المصالح . وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها حق

يدعى أن هذا تخصيص للقياس بالمصلحة المبنية على النظر للمآل ؟ أم أن الاحكام الشرعية تبنى على العادة المستمرة أو الغالبة فى مجرى عادة الله فى خلقه ، ولا محل لأصل التسوية هنا حتى تحتاج الى الاستحسان ؟ وبالجملة فانك تجد عند التأمل أن المؤلف تارة يبنى كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس، وتارة يجعله عاما كما يعلم بتتبع عباراته من أول كلامه فى الاستحسان الى آخره

(١) عرفت ما فيه

(٢) أى هذا اللازم غير مانع من النكاح . وقوله (لما يؤول) تعليل لكونه غيرمانع . وقوله (من المفسدة) بيان لما يؤول . وقوله (ولو اعتبر) شرح للمفسدة التى يؤول إليها التحرز

(٣) أى الزائدة على المفسدة التى تتوقع من التعرض . وذلك أنه يتوقع من نكاحه مفسدة هى التعرض للكسب الحرام : لكننا لا نمنعه من النكاح ، نظرا لما

الفهم ، فإنها مثار اختلاف وتنازع . وما ينقل[1] عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا أعيان لا حجة فى مجردها حتى يعقل معناها فتصير الى موافقة ما تقرر إن شاء الله . والحاصل أنه مبنى على اعتبار مآلات الأعمال ، فاعتبارها لازم فى كل حكم على الاطلاق . والله اعلم

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

تقدم الكلام على محال الخلاف فى الجملة ، ولم يقع هنالك تفصيل . وقد ألّف ابن السيد كتاباً فى أسباب الخلاف الواقع بين حمَلة الشريعة : وحصرها فى ثمانية أسباب :

(أحدها) الاشتراك الواقع فى الألفاظ ، واحتمالها للتأويلات . وجعله ثلاثة أقسام : « اشتراك » فى موضوع اللفظ المفرد ؛ كالقرء ، وأو[2] فى آية الحرابة « واشتراك » فى أحواله العارضة فى التصريف ، نحو (وَلاَ يُضَارَّ[3] كَاتِبٌ وَلاَ

يؤول إليه التحرز من تلك المفسدة ، فان التحرز منها يؤول الى الوقوع فى مفسدة أشد ، وهى خشية الزنا ، بل وإبطال أصل النكاح وهو ضرورى أو حاجى . فاغتفر الأول خشية الوقوع فى هذا المآل الذى هو أشد ضررا من التعرض

(١) من أنهم كانوا يتركون الجنائز وأمثالها من فروض الكفاية ، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المناكر التى تعترض فى طريق القيام بها كما يروى عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للمناكر . ولكنه عند التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشى منه على طهارة المسجد ، فصارت بهذا قضيته العينية موافقة لما تقرر

(٢) قال البنانى محشى جمع الجوامع : التحقيق أنها لأحد الشيئين أو الأشياء ، وهذه المعانى إنما تأتى من السياق والقرائن . وعليه فلا اشتراك

(٣) فان الادغام جعل الكلمة محتملة لأن يقع الاضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الأصل يضارر بالكسر ، وبه قرأ عمر ، فنهوا عن ذلك . ويحتمل الفتح أى لا يجوز أن يقع الاضرار عليهما بمنعهما عن أعمالها وتعطيل مصالحهما وبه قرأ ابن مسعود أى بالفك والفتح . وما أجمل موقع هذا الادغام الذى كان غاية الايجاز بتضمنه المعنيين معا . فلا محل لأن يكون الخلاف حقيقيا

شَهيدٌ) . «واشتراك » من قِبَل التركيب ، نحو : (والعَمَل الصالحُ يَرفعهُ) [١] (وما قَتَلوهُ [٢] يَقيناً)

(والثانى) دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز . وجعله ثلاثة أقسام : « مايرجع » الى اللفظ المفرد ، نحو حديث النزول [٣] ، و (اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ) . «وما يرجع » الى أحواله ، نحو : (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهار) ولم يبين [٤] وجه الخلاف . « وما يرجع » الى جهة التركيب ، كايراد الممتنع بصورة الممكن [٥] . ومنه : «لَئن

---

(١) أى فانه لولا وقوع الضميرين فى يرفعه بعد قوله (إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (والعمل الصالح) ما جاء الاختلاف فى فاعل يرفع : هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟ وكذلك ضميره البارز المفعول هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأى الأكثر . والأعمال الصالحة الأقوال والأفعال غير الايمان فأيهما يرفع الآخر ويقويه ويزكيه أو يجعله مقبولا . وانظر فى تسمية مثل هذا اشتراكا مع أنه لابد فيه من الوضع للمعنيين أو المعانى . فهل بمجرد الاحتمال فى الضميرين لوجود ما يقتضيهما فى التركيب يسمى اشتراكا ؟

(٢) مثل سابقه ؛ فقد تقدم قوله (مالهم به من علم) وتقدم لفظ (عيسى) فهل الضمير فى قتلوه لعيسى كما هو الظاهر ؟ أم للعلم ؟ أى ما قتلوا العلم يقينا ، من قولهم : قتلت العلم والرأى إذا بالغت فيه ، وهو مجاز كما فى الأساس . وأيضا فلفظ (يقينا) قيد وقع بعد نفى ومنفى ؛ فهل يرجع للنفى ؟ أى النفى متيقن به ، أم للمنفى ؟ أى القتل المتيقن ليس حاصلا عندهم ، بل هو ظن فقط . فيكون مؤكدا لقوله (إلا اتباع الظن) وما جاء هذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لعوده إليها

(٣) حديث النزول ينزل ربنا الى سماء الخ

(٤) أى أن ما تقدم يظهر فيه كونه سببا للخلاف ؛ وهذا لم يبين فيه وليس بظاهر سببيته للخلاف فى مثل الآية . فسواء أكان من الاضافة للظرف أم للفاعل فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز . فان كان الأصل مكركم بنا فى الليل والنهار فحذف المضاف إليه وحل محله الظرف اتساعا كان حقيقة ، وإن كان الاسناد إلى الظرف كان مجازا عقليا ولم يوجب الدوران اختلافا فى المعنى

(٥) لعله سقط هنا لفظ (وعكسه) ويكون قوله (ومنه) أى من العكس ؛

قَدَّرَ اللهُ عليّ » الحديث (١) . وأشباه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره ، كالأمر بصورة الخبر ، والمدح بصورة الذم ، والتكثير بصورة التقليل ، وعكسها

(والثالث) دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه ، كحديث (٢) الليث بن سعد مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة في مسألة البيع والشرط ، وكمسألة (٣) الجبر والقدر والاكتساب

(والرابع) دورانه بين العموم والخصوص ، نحو (لا إكراهَ في (٤) الدِّين)

لأنه إيراد للممكن في صورة الممتنع . أو أن قوله (كايراد الخ) مقدم من تأخير وموضعه بعد قوله (وعكسها) الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع الى جهة التركيب ، فيكون مثالا لأول نوع من العكس . وهذا كله على حمل كلمة (قدر) على أنه من القدرة فيكون مما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلا للحيرة أو الخوف ، أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم . أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله (ظن أن لن نقدر عليه) أو أنه قدر المضاعف فلا يكون مما نحن فيه

(١) في البخاري في كتاب التوحيد

(٢) سيأتي في المسألة الثالثة عشرة فان كلا منهم أخذ بحديث لم يتبين فيه أنه مستقل بانتاج حكم المسألة ، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج . فكان ذلك سببا لاختلافهم

(٣) فكل قائل بشيء منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره . وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدريين ، أما الاكتساب فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة

(٤) هل هو خبر حقيقي ؟ أي لا يتصور الاكراه فيه بعد دلائل التوحيد ، وما يظهر إكراها فليس في الحقيقة باكراه . أم هو خبر بمعنى النهي ؟ أي لا تكرهوا في الدين وتجبروا عليه . وعليه فهو عام منسوخ بآية (جاهد الكفار والمنافقين) أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية . والآية على الوجه الثاني صالحة للتمثيل بها للقسم الثالث مما يدور اللفظ فيه بين الحقيقة والمجاز ، ولدورانه بين العموم والخصوص ، ولدعوى النسخ وعدمه

(وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ [١] كُلَّهَا)

(والخامس) اختلاف الرواية . وله ثمانى علل قد تقدم التنبيه عليها

(والسادس) جهات [٢] الاجتهاد والقياس

(والسابع) دعوى النسخ وعدمه

(والثامن) ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها ، كالاختلاف فى الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات

هذه تراجم ما أورد ابن السيد فى كتابه . ومن أراد التفصيل فعليه به ، ولكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

من الخلاف مالا يعتد به فى الخلاف ، وهو ضربان :

« أحدهما » ما كان من الأقوال خطأ مخالفاً لمقطوع به فى الشريعة . وقد تقدم التنبيه عليه

« والثانى » ما كان ظاهره الخلاف وليس فى الحقيقة كذلك . وأكثر مايقع ذلك فى تفسير الكتاب والسنة ، فتجد المفسرين ينقلون عن السلف فى معانى ألفاظ الكتاب أقوالا مختلفة فى الظاهر ، فاذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى [٣] على العبارة كالمعنى الواحد ، والأقوالُ إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصح نقلُ الخلاف فيها عنه : وهكذا يتفق فى شرح السنة

---

(١) هل هى أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ؟ أم اللغات ؟ أم أسماء الله ؟ أم أسماء الأشياء علوية وسفلية ، لأنه الذى يقتضيه مقام الخلافة . فاللفظ صالح للعموم والخصوص ولا يلزم أن يكون مجازا عند الخصوص فى هذا

(٢) الاختلاف فى أصل القياس وشروطه ومايجرى فيه الاجتهاد ومالايجرى فيه ~~الاجتهاد ومالايجرى فيه~~ شهير . وينبنى عليه الاختلاف فى نفس الأحكام المستنبطة

(٣) أى يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد

وكذلك فى فتاوى الأئمة وكلامهم فى مسائل العلم . وهذا الموضع مما يجب تحقيقه ، فان نقل الخلاف فى مسألة لاخلاف فيها فى الحقيقة خطأ ، كما أن نقل الوفاق فى موضع الخلاف لايصح

فإذا ثبت هذا فَلِنَقْلِ الخلاف هنا [١] أسباب :

(أحدها) أن يذكر فى التفسير عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم ، ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ ، ثم يذكر غير ذلك القائل أشياء أخر مما يشمله اللفظ أيضا ، فينصّهما المفسرون على نصهما ، فيظن أنه خلاف ، كما نقلوا فى المَنّ أنه خبز رقاق ، وقيل زنجبيل ، وقيل التَّرَنْجَبِين ، وقيل : شراب مزجوه بالماء . فهذا كله يشمله[٢] اللفظ ، لأن الله مَنَّ به عليهم . ولذلك جاء فى الحديث : « الكَمْأَةُ مِن المَنّ الذى أنزلَ اللهُ على بَنى إسرائيل[٣] » فيكون المن جملة نعم ذكر الناس منها آحاداً

(والثانى) أن يذكر فى النقل أشياء تتفق فى المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد ، فيكون التفسير فيها على قول واحد ، ويوهم نقلُها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق ، كما قالوا فى السَّلْوَى إنه طير يشبه السُّمَانَى ، وقيل : طير أحمر صفته كذا ، وقيل : طير بالهند أكبر من العصفور . وكذلك قالوا فى المن شيء يسقط على الشجر فيؤكل ، وقيل : صمغة حلوة ، وقيل : الترنجبين ، وقيل : مثل رُبٍّ غليظ ، وقيل : عسل جامد . فمثل هذا يصح حمله على الموافقة وهو الظاهر فيها

---

(١) أى لنقل الخلاف فى الضرب الثانى الذى ليس فى الحقيقة بخلاف أسباب أوقعت الناقلين فى نقله خلافا فالعبارة جيدة لا تحتاج الى زيادة لفظ كما قيل

(٢) أى وإن كان أنواعا متغايرة فى المعنى ، بخلاف ما قيل فى المن فى السبب الثانى فانه اختلاف فى مجرد العبارة والمعنى واحد

(٣) أخرجه مسلم

(والثالث) أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة ، ويذكر الآخر على التفسير المعنوى ، وفرقٌ بين تقرير الإعراب[١] وتفسير المعنى ، وهما معاً يرجعان إلى حكم واحد ، لأن النظر اللغوى راجع إلى تقرير أصل الوضع ، والآخر[٢] راجع إلى تقرير المعنى فى الاستعمال ، كما قالوا فى قوله تعالى : (وَمَتاعاً لِلمُقْوِين) أي المسافرين . وقيل : النازلين بالأرض القَوَاء وهى القَفْر : وكذلك قوله : (تُصِيبهُم بما صَنعوا قارِعةٌ) أى داهية تفجوهم[٣] ، وقيل : سرِيَّةٌ من سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشباه ذلك

(والرابع) أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد ، كاختلافهم[٤] فى أن

---

(١) وانظر لم أطلق على بيان المعنى الوضعى إعرابا ؟

(٢) هذا الآخر مبنى على الأول . فنى المثال الأول المسافرون لازم عرفا للنازلين بالأرض القفر ألجأتهم الضرورة إلى النزول فيها ، فيكون بهذا الاعتبار مجازا ، وسيأتى فى السبب الثامن . فان كان على اعتبار معنى المسافرين جزئيا تحقق فيه الكلى فيكون حقيقة ، لكنه يكون من السبب الأول . وكذا المثال الثانى : فان كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم قرعهم ورميهم بالأمر العظيم فمجاز . وإن كان باعتبار أن السرية جزئى من القارعة تحققت فيه فحقيقة . ويلزمهما مالزم سابقهما ، فلم يأت بمثال يحقق أن هذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى . إلا أن يقال إنه يقصد المعنى الاستعمالى الذى تقدم له فى المسألة الثالثة من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعمالى الذى يفهم بواسطة القرائن والمقامات ومقتضيات الحال يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية . وعليه يكون تقرير الكلام على أصل الوضع حقيقة وتقريره بحسب المقاصد الاستعمالية حقيقة أيضا فيكون هذا السبب الثالث مغايرا للأول وللثامن . راجع المسألة المشار إليها ليتضح غرضه ويستقيم كلامه

(٣) القارعة من القرع ، وهو ضرب الشىء بالشىء ، استعملت مجازا فى الداهية المهلكة ؛ كما فى قوله تعالى (القارعة ما القارعة) وفى البيضاوى : أى داهية تقرعهم وتقلعهم . فاللفظ محرف على كل حال

(٤) على رأى بعض الكاتبين هنا يكون خلافا حقيقيا مبنيا على خلاف حقيقى . فمن يعتبر المفهوم دليلا شرعيا يقول : نعم . ومن قال ليس بدليل شرعى يقول :

المفهوم له عموم أولا : وذلك أنهم قالوا لايختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيما سوى المنطوق به ، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لايثبت بالمنطوق به ، وهو ممالايختلفون فيه أيضا . وكثير من المسائل على هذا السبيل . فلا يكون فى المسألة خلاف ، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف

(والخامس) يختص بالآحاد فى خاصة أنفسهم ، كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد ، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه . فمثل هذا لايصح أن يعتد به خلافاً فى المسألة ، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثانى اطِّرَاحٌ منه للأول ونسخٌ له بالثانى . وفى هذا من بعض المتأخرين تنازعٌ ، والحق فيه ماذكر أولاً . ويدل عليه ماتقدم فى مسألة أن الشريعة على قول واحد ، ولا يصح فيها غير ذلك . وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذكر كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر ، كما ذكر عن ابن عباس(١) فى المتعة وربا الفضل ، وكرجوع(٢) الأنصار إلى المهاجرين فى مسألة الغُسْل من التقاء الختانين ، فلا ينبغى أن يحكى مثل هذا فى مسائل الخلاف

(والسادس) أن يقع الاختلاف فى العمل لافى الحكم ، كاختلاف القُرَّاء فى

لاعموم ولاخصوص ؛ لأن المفهوم غير معتد به حتى يقال إنه يعم أو لا يعم . ولكن كلام المؤلف ليس فى الخلاف بين القائلين بجعل المفهوم دليلا شرعيا وبين غيرهم ، بل الخلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلا شرعيا أنفسهم ، كما قال العضد فى شرح ابن الحاجب وعبارته هكذا (الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا فى أن له عموما أو لا فقال الأكثر له عموم ، ونفاه الغزالى . وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف) اه فقول المؤلف (والذين نفوا العموم أرادوا الخ) أى الذين نفوه ممن قالوا بالمفهوم كالغزالى . ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط فى شرح العضد وحواشيه فليرجع إليه

(١) أنه رجع عن حلهما الذى كان مخالفا فيه للجمهور إلى تحريمهما

(٢) تقدم له فى المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة فى فتوى زيد بن ثابت ورفاعة بن رافع وكلام عمر معهما

وجوه القراءآت ، فإنهم لم يقرءوا بما قرءوا به على إنكار غيره ، بل على إجازته والإقرار بصحته ، وإنما وقع الخلاف بينهم فى الاختيارات ، وليس فى الحقيقة باختلاف ، فإن المرويات على الصحة منها لايختلفون[1] فيها

(والسابع) أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسِّر الواحد على أوجه من الاحتمالات ، ويبنى على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافاً فى الترجيح، بل على توسيع المعانى خاصة . فهذا ليس بمستقر خلافاً ؟ إذ الخلاف مبنى على التزام كل قائل احتمالا يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبنى عليه وليس الكلام فى مثل هذا

(والثامن) أن يقع الخلاف فى تنزيل المعنى الواحد ، فيحمله قومٌ على المجاز مثلا وقوم على الحقيقة ، والمطلوب أمر واحد[2] ؛ كما يقع لأرباب التفسير كثيراً فى نحو قوله (يُخْرِجُ الحىَّ مِنَ المَيِّتِ وَيُخْرِجُ المَيِّتَ مِن الحىّ) فمنهم من يحمل الحيات والموت على حقائقهما ، ومنهم من يحملهما على المجاز ، ولا فرق فى تحصيل المعنى بينهما . ونظير هذا قول ذى الرُّمَّة :

— وظَاهِرْ لها مِن يابِس الشَّخْت — وبائس الشخت

وقد مر بيانه وقول ذى الرُّمة فيه إن « بائس » و « يابس » واحدٌ ومثل ذلك قوله : (فأَصْبَحَت كالصَّرِيم) فقيل : كالنهار بيضاء لا شىء فيها ، وقيل : كالليل سوداء لا شىء فيها . فالمقصود شىء واحد وإن شُبِّه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان

(والتاسع) أن يقع الخلاف فى التأويل[3] وصرف الظاهر عن مقتضاه الى

---

(١) فلا يتأتى الاختلاف بينهم فى المتواتر

(٢) أى نحصل عليه على أى محمل ، كما سيقول (فلا فرق الخ)

(٣) أى فى تعين المراد وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى مايساعد عليه الدليل . فالتأويل فى كلامه بمعنى المآل كما فى قوله تعالى (وأحسن تأويلا)

ما دل عليه الدليل الخارجى ؛ فإن مقصود كلٍّ متأولٍ الصرفُ عن ظاهر اللفظ الى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل ، وجميع التأويلات فى ذلك سواء فلا خلاف فى المعنى المراد وكثيراً مايقع هذا فى الظواهر الموهمة للتشبيه . وتقع فى غيرها كثيراً أيضا ؛ كتأويلاتهم [1] فى حديث [2] خيار المجلس بناء على رأى [3] مالك فيه ، وأشباه ذلك .

(والعاشر) الخلاف فى مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متحد ؛ كما اختلفوا فى الخبر : هل هو منقسم الى صدق وكذب خاصة ؟ أم ثَمَّ قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب ؟ فهذا خلاف فى عبارة [4] ، والمعنى متفق عليه . وكذلك الفرض والواجب يتعلق النظر فيهما مع الحنفية بناء على مرادهم فيهما . قال القاضى عبد الوهاب فى مسألة « الوتر أواجب هو ؟ » : إن أرادوا به أن تركه حرام يجرح فاعله به فالخلاف بيننا و بينهم فى معنى يصح أن تتناوله الأدلة ؛ وإن لم يريدوا ذلك وقالوا لا يحرم [5] تركه ولا يجرح فاعله فوصفه بأنه واجب خلاف فى عبارة لا يصح

---

(١) وكيف لا يكون اختلاف الفهم الموجب لاختلاف الحكم الشرعى من مواضع الاختلاف الحقيقى ؟ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر فى غرضه ؛ لأنهم وإن اتفقوا على لزوم التأويل إلا أنهم اختلفوا اختلافا حقيقيا فى المعنى المراد . ومجرد اتفاقهم على أصل التأويل لايجعل نقل الخلاف خطأ كما يقول

(٢) أخرجه البخارى عن ابن عمر

(٣) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث مع أنه راو له فى بعض طرقه ورفعه ، وأخذ باجماع أهل المدينة على ترك العمل به . ومثل مالك فى ترك العمل به أبو حنيفة و أصحابهما . وقد توسع الزرقانى على الموطأ فى نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه

(٤) يقولون فى مثله إنه خلاف فى حال ، وهو قسم ثالث غير الخلاف فى العبارة المسمى خلافا لفظيا ، فلعله أيضا إصطلاح . والواقع أنه ليس خلافا حقيقيا على كل حال ، لأنه لو نظر كل إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا

(٥) وعلى هذا الوجه يصح كونه مثالا لا على الوجه الأول الذى هو المعروف عند الحنفية فى الوتر ، لأن الوتر عندهم واجب يأثم المكلف بتركه ، بل هو فرض عملى يفوت الجواز أى الصحة بفوته ، فلو شرع فى الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر

الاحتجاج عليه . وما قاله حق ، فان العبارات لامشاحة فيها ، ولا ينبنى على الخلاف فيها حكم . فلا اعتبار بالخلاف فيها

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف ، يجب أن تكون على بال من المجتهد ، ليقيس عليها ماسواها فلا يتساهل فيؤدى ذلك إلى مخالفة [1] الإجماع

فصل

وقد يقال إن ما يعتد به من الخلاف فى ظاهر الأمر يرجع فى الحقيقة الى الوفاق [2] أيضا

و بيان ذلك أن الشريعة راجعة الى قول واحد كما تبين قبل هذا ؛ والاختلاف فى مسائلها راجع الى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان فى أنظار المجتهدين ، والى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه

أما هذا الثانى فليس فى الحقيقة خلافاً ؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ماخفى عليه لرجع [3] عن قوله ، فلذلك ينقض لأجله قضاء القاضى

فسد الفجر ووجب قضاء الوتر أولا ، كما هو شأن الفرائض من حيث وجوب الترتيب للفوائت مع الحاضرة إذا كانت الفوائت ستا فأقل والواجب الصرف عندهم هو ماثبت بدليل ظنى فيه شبهة كقراءة السورة وقنوت الوتر وتكبيرات العيد . وهذه وأمثالها لايفوت الجواز بفواتها ، ولكن تركها عمدا مؤثم ، وسهوا مقتض لسجود السهو . فالخلاف بين المالكية وبينهم فى الوتر خلاف حقيقى يصح أن تتناوله الأدلة

(١) أى باثباته الخلاف فى محل الاجماع

(٢) أى فى التحرى عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذى قرره كل منهما يخالف الآخر

(٣) وقد وقع ذلك من مالك وغيره من المجتهدين . فكل مجتهد منهم لقى مجتهدا آخر واطلع على أدلة لم تكن عنده رجع عن رأيه ، كما فى مسألة تخليل أصابع الرجلين كان مالك يقول إنه تعمق فى الوضوء ، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجع إلى استحبابه . وكما اتفق لأبى يوسف مع مالك فى المد والصاع حتى رجع لموافقة مالك . وكما سبق قريبا عن ابن عباس وعن الأنصار أيضا

أما الأول فالتردد بين الطرفين تحرٍّ[1] لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين ، واتباعٌ للدليل المرشد الى تعرف قصده ، وقد توافقوا فى هذين القصدين توافقا لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف مارآه لرجع اليه ، ولوافق صاحبه فيه . فقد صار هذا القسم فى المعنى راجعاً الى القسم الثانى [2] ، فليس الاختلاف فى الحقيقة إلا فى الطريق المؤدى إلى مقصود الشارع الذى هو واحد ، إلا أنه لايمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقا . وسواء علينا أقلنا بالتخطئة أم قلنا بالتصويب ، إذ لا يصح للمجتهد أن يعمل على قول غيره وإن كان مصيباً أيضاً، كما لايجوز له ذلك إن كان عنده مخطئا ، فالاصابة على قول المصوبة إضافية [3] ، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار . فاذا كان كذلك فهم فى الحقيقة متفقون لامختلفون

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين فى مسائل الاجتهاد ، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً ، لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع ، فاختلاف الطرق غير مؤثر . كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات

---

(١) لا يخفى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه ، وليس من عمل المجتهد والذى للمجتهد هو الرد إلى أحدهما ، بتحريه الدليل المرشد إلى أخذ الفعل حكم أحد الطرفين دون الآخر . فالعبارة — كما ترى — فيها ركة ونبو عن هذا المقصود . ولو قال (فالرد إلى أحد الطرفين تحر الخ) لكان جيدا . وقوله (هذين القصدين) هما فى الحقيقة قصد واحد ، وهو الوصول الى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه

(٢) فان مخالفة أحدهما لقصد الشارع فى الواقع — بناء على اتحاد الحكم وأن من أصابه أصاب ومن أخطأه أخطأ — إنما ترتبت على استبهام الدليل وخفائه عليه

(٣) أى بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلده من غير المجتهدين ، لا للواقع ، وإلا لما تعدد الصواب . وقوله (إلى قول واحد) أى فى هذا المقام ، وهو انه لايجوز له ان يرجع عن اجتهاده مطلقا إلا ببينة ، لا لمجرد ان غيره مصيب على قول التصويب

المختلفة ، كرجل تقربه الصلاة ، وآخر تقربه الصيام ، وآخر تقربه الصدقة ، إلى غير ذلك من العبادات . فهم متفقون فى أصل التوجه لله المعبود وإن اختلفوا فى أصناف التوجه . فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً ، ولأجل ذلك لايصح لهم ولا لمن قلدهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم [1] لأن التعبد بها راجع إلى اتباع الهوى ، لا إلى تحرى مقصد الشارع . والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها ، بل ليتعرف منها المقصد المتحد . فلا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة وإلا لم يصح . والله اعلم

فصل

وبهذا يظهر أن الخلاف — الذى هو فى الحقيقة خلاف — ناشئ عن الهوى المضل ، لاعن تحرى قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل . وهو الصادر عن أهل الأهواء . وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصا على الغلبة والظهور بإقامة العذر فى الخلاف ، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء ، لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها . وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى باطلاق . وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا مافيه اتباع الهوى ، وذلك مخالفة الشرع ، ومخالفة الشرع ليست من الشرع فى شىء . فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال فى الشرع ، ولذلك سميت البدع ضلالات ، وجاء أن كل بدعة ضلالة ، لأن صاحبها مخطىء من حيث توهم أنه مصيب ، ودخول الأهواء فى الأعمال خفى [2] فأقوال أهل الأهواء غير معتد بها فى الخلاف

---

(١) فى المسألة الثالثة ، وهو أنه ليس للمقلد أن يتخير فى الخلاف ، ولا بد من الترجيح وتحرى مقصد الشارع بأى طريق كان ؛ كما أن المجتهد ليس له أن يأخذ بأحد دليلين بدون ترجيح

(٢) قد لا يشعر به صاحبه ، فيتوهم انه مصيب فى اجتهاده الذى بعض مقدماته مبنى على الهوى

المقرر فى الشرع . فلا خلاف[1] حينئذ فى مسائل الشرع من هذه الجهة

فان قيل : هذا مشكل ، فان العلماء قد اعتدوا بها فى الخلاف الشرعى ، ونقلوا أقوالهم فى علمى الأصول ، وفرعوا عليها الفروع ، واعتبروهم فى الاجماع ، وهذا هو الاعتداد بأقوالهم

فالجواب من وجهين : « أحدهما » أنا لانسلم أنهم اعتدوا بها ، بل إنما أتوا بها ليردّوها ويبينوا فسادها ، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا مافيها وذلك فى علمى الأصول معا بيّن . وما يتفرع عليها مبنى عليها

« والثانى » إذا سلم اعتدادهم بها فمن جهة أنهم غير متبعين للهوى باطلاق ، وإنما المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدق بالشريعة رأسا . وأما من صدق بها وبلغ فيها مبلغاً يظن به أنه غير متبع إلا مقتضى الدليل يصير إلى حيث أصاره . فمثله لايقال فيه إنه متبع للهوى مطلقا ، بل هو متبع للشرع ، ولكن بحيث يزاحمه الهوى فى مطالبه من جهة اتباع المتشابه ، فشارك أهل الهوى فى دخول الهوى فى نحلته ، وشارك أهل الحق فى أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجملة . وأيضاً فقد ظهر منهم اتحاد القصد على الجملة مع أهل الحق فى مطلب واحد ، وهو اتباع الشريعة ، وأشدّ مسائل الخلاف مثلا مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها فانا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائما حول حمى التنزيه ونفى النقائص وسمات الحدوث ، وهو مطلوب الأدلة ، فاختلافهم فى الطريق قد لايخل بهذا القصد فى الطرفين معا . وهكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية

وإلى هذا[2] فإن منها مايشكل وروده ويعظم خطب الخوض فيه ، ولهذا

---

(١) أى يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التى دخلها الهوى باتباع المتشابه ، فلا تحسب منها ، ولا يقال بالنسبة لها إن هناك خلافا

(٢) أى يضاف إلى أنهم طالبون للحق فى تنزيه الله تعالى — وإن لم يصادفوا صميم الحق فى كثير من المسائل التى خالفوا فيها — أن هناك من مسائل خلافهم ماهو مشكل فى ذاته ، ويصعب الخوض فى الكشف عن اليقين فيه ، فربما كان لهم وجه فى جانب هذه المشكلات ، ولذلك لم يصرح الشارع بخروجهم الخ

لم يظهر من الشارع خروجهم عن الاسلام بسبب بدعهم . وأيضا فانهم لما دخلوا فى غمار المسلمين ، وارتسموا فى مراسم المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال ، وكان الشارع فى غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعيينهم ، ولم يتميزوا إلا بحسب الاجتهاد فى بعضهم ، ومدارك الاجتهاد تختلف ، لم يمكن — والحال هذه — إلا حكاية أقوالهم ، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها ، واعتبارهم فى الوفاق والخلاف ليستمر النظر فيه وإلا أدى إلى عدم الضبط[1] ، ولهذا تقرير[2] فى كتاب الاجماع . فلما اجتمعت هذه الأمور نقل خلافهم

وفى الحقيقة فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التآلف ، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقة . وإذا كان كذلك فجهة الائتلاف لا خلاف فيها فى الحقيقة ، لصحتها واتحاد حكمها ؛ وجهة الاختلاف فهم مخطئون فيها قطعا ، فصارت أقوالهم زلات لا اعتبار بها فى الخلاف ، فالاتفاق حاصل إذاً على كل تقدير

فالحاصل من مجموع هذه المسألة أن كلمة الاسلام متحدة على الجملة فى كل مسألة شرعية . ولولا الاطالة لبسط هذا الموضع بأدلته التفصيلية وأمثلته الشافية ، ولكن ما ذكر فيها كاف . والله الموفق للصواب

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مر الكلام فيما يفتقر إليه المجتهد من العلوم ، وأنه إذا حصلها فله الاجتهاد بالإطلاق .

وبقى النظر فى المقدار الذى إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله . وذلك أن طالب العلم إذا استمر فى طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة :

---

(١) أى وعدم تميز حقهم من باطلهم ، فيرد كل ماينسب اليهم ولو كان حقا ، وذلك لايصح .

(٢) فقد اختلفوا هل تشترط عدالة المجمعين أم لا ؟ والحنفية تشترط . وعليه يبتنى شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالخوارج . والحنفية قالوا يشترط عدم بدعته إذا دعا إليها ، فان لم يدع إليها كان قوله فى غير بدعته معتبرا فى انعقاد الاجماع

﴿ أحدها ﴾ أن يتنبه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه ؛ وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى [١] ماحصّل ، لـكنه مجملٌ بعد ، وربما ظهر [٢] له فى بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً ، وربما لم يظهر بعد ؛ فهو ينهى البحث نهايته ومُعلِّمه عند ذلك يعينه بما يليق به فى تلك الرتبة ، ويرفع عنه أوهاما وإشكالاتٍ تعرض له فى طريقه ، يهديه الى مواقع إزالتها فى الجريان على مجراه ، مثبتا قدمه، ورافعا وحشته ، ومؤدبا له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم

فهذا الطالبِ حين بقائه هنا ، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه ، ويعارضها وتعارضه ، طمعاً فى إدراك أصولها والاتصال بحِكَمِها ومقاصدها ، ولم تتلخص له بعد — لايصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه ، لأنه لم يتخلص له مُسْتندالاجتهاد ، ولاهو منه على بينة بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه . فاللازم له الـكف والتقليد

﴿ والثانى ﴾ أن ينتهى بالنظر إلى تحقيق [٣] معنى ما حصّل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعى ، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك ، بل تصير الشكوك — إذا أوردت عليه — كالبراهين [٤] الدالة على صحة مافى يديه ، فهو يتعجب من المتشكك فى محصوله ، كما يتعجب من ذى عينين لايرى ضوء النهار

---

(١) أى بسره وحكمته

(٢) أى مفصلا

(٣) ويكون ذلك بتمام علمه بالمراتب الثلاث : الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينات . ومكملاتها ، واستقصاء انبثاثها فى أبواب الشريعة ، بحيث تكون ميزانا يزن به كل مايرد عليه من قواعد الشريعة وتفاصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة الخ

(٤) لأن دفع الشكوك عن العقيدة بسهولة مما يزيد صاحب العقيدة ثباتا ورسوخا فى اعتقاده حيث ان مايورد عليه فيها لا يجد صعوبة فى دفعه

لكنه استمر به[1] الحال إلى أن زل محفوظه[2] عن حفظه حكما ، وإن كان موجوداً عنده ، فلا يبالى فى القطع على المسائل : أنص عليها أو على خلافها أم لا

فإذا حصل الطالب على هذه المرتبة[3] فهل يصح منه الاجتهاد فى الأحكام الشرعية أم لا ؟ هذا محل نظر والتباس ، ومما يقع فيه الخلاف

وللمحتج للجواز أن يقول إن المقصود الشرعى إذا كان هذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس ، وتبينت له معانى النصوص الشرعية حتى التأمت وصار بعضها عاضداً للبعض ، ولم يبق عليه فى العلم بحقائقها مطلب[4] فالذى حصل عنده هو كلية الشريعة ، وعمدة النحلة ، ومنبع التكليف . فلا عليه أنظر فى خصوصياتها المنصوصة[5] أو مسائلها الجزئية أم لا ، إذ لا يزيده النظر فى ذلك زيادة ، إذ لو كان

(١) فى الترقى لادراك مقاصد الشريعة وأصولها ، حتى صار تعلقه بتلك الكليات . وكأن محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته ، وإن كانت فى الواقع لاتزال عنده ، إلا أن همته منصرفة إلى التعويل على كليات المقاصد وأصول الشريعة ، حتى إنه لا يبالى فى استنباطه الحكم : أنص على دليله الخاص أم لا ؟ بل لو نص على دليل خلافه لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت النص ، لأنه لم يصل بعد الى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات . فهذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية . ومثاله يأتى فى اعمال ذى الرأى رأيه مطلقا ، حتى إذا خالفه نص جزئى رده إلى الكلى الذى اعتمده

(٢) أى من الأدلة التفصيلية ومن القواعد الشرعية التى سماها سابقا جزئيا إضافيا

(٣) وليكن على البال أن الفرض أنه وصل لهذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة ، حتى صار مجتهدا فى الأصول . فمن عرف الأصول تقليدا لغيره مهما قتلها خبرة فليس من أهل هذه المرتبة

(٤) فقد عرف الضرورى والحاجى والتحسينى ومكملاتها فى سائر الأبواب ، وصار لا يخفى عليه من ذلك شىء . فصارت مقاصد الشارع فى سائر الأبواب متميزة عنده كل التميز

(٥) أى الوارد فيها الأدلة التفصيلية . وقوله (أو مسائلها الجزئية) أى الاضافية وهى القواعد المتعلقة بالأبواب الفقهية

كذلك لم يكن واصلاً بعدُ إلى هذه المرتبة ، وقد فرضناه واصلا . هذا خلف

ووجه ثان ، وهو أن النظر فى الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذلك[١] المطلوب الكلى الشرعى ، حتى يبنى عليه فتياه ويرد إليه حكم اجتهاده ، فاذا كان حاصلا فالتنزل إلى الجزئيات طلبٌ لتحصيل الحاصل وهو محال

ووجه ثالث[٢] ، وهو أن كلى المقصود الشرعى إنما انتظم له من التفقه فى الجزئيات والخصوصات ، وبمعانيها ترقَّى إلى ماترقى إليه ، فان تكن فى الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلى ، فهى حاكمة فى الحقيقة ، لأن المعنى الكلى منها انتظم ، ولأجل ذلك لاتجد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت[٣] له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة ، ولو لم يكن كذلك لم تعضده ولا نصرته . فلما كان كذلك ثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد . وهو المطلوب

وللمانع أن يحتج على المنع من أوجه

منها أن صاحب هذه المرتبة إذا فاجأته حقائقها ، وتعاضدت مراميها ، واتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعا ، حتى صارت الشريعة فى حقه أمراً متحداً ، ومسلكا منتظما ، لايزل عنه من مواردها فرد ، ولا يشذ له عن الاعتبار منها خاص إلا[٤] وهو مأخوذ بطرف لابد من اعتباره عن طرف

---

(١) تقدم بيانه بتوسع فى المسألة الاولى من كتاب الأدلة فى قوله (فان قيل الكلى لا يثبت كليا إلا من استقراء الجزئيات كليا أو أكثرها ، فالنظر بعد ذلك إلى الجزئيات عناء الخ)

(٢) هذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئى بل يقول إنه منظور إليه وحاكم فى الواقع . وما قبله يقول : لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلى من جزئياته ، فالنظر فيه تحصيل حاصل

(٣) أى وإن لم يتنبه إليها عند الاستنباط . وسيأتى للمانع أن ينازعه فى اطراد هذا بالحجة الثانية والثالثة

(٤) لعل هنا سقطا حاصله : (لايترك النظر إلى الجزئى) وهو جواب إذا

آخر لابد أيضاً من اعتباره ؛ إذ قد تبين فى كتاب الأدلة أن اعتبار الكلى مع اطّراح الجزئى خطأ كما فى العكس . وإذا كان [١] كذلك لم يستحق مَن هذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمّل ما يحتاج الى تكميله .

ومنها أن للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها مالايليق بمحل آخر ؛ كما فى النكاح مثلا ، فإنه لايسوغ أن يجرى مجرى المعاوضات [٢] من كل وجه ، كما أنه لايسوغ أن يجرى مجرى الهبات والنحل من كل وجه . وكما فى مال العبد [٣] وثمرة الشجر ، والقرض ، والعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض ، والمساقاة بل لكل باب ما يليق به ، ولكل خاصٍّ خاصيةٌ تليق به لاتليق بغيره . وكما فى الترخصات [٤] فى العبادات والعادات وسائر الأحكام ، وإن كان كذلك — وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلا الى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات — فتنزيل حفظها فى كل محل على وجه واحد لايمكن ؛ بل لابد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب ، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية . فمن كانت عنده الخصوصيات فى حكم التبع الحكمى ، لافى حكم المقصود العينى بحسب كل نازلة ،

أى إن صاحب هذه الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد ، غير حاصل على الركن الآخر ، وهو اعتبار الجزئى

(١) هذه هى القضية الكبرى فى الدليل . فهى بمنزلة قوله : وكل من كان كذلك لم يستحق درجة الاجتهاد

(٢) أى مع أنهما من مرتبة واحدة ، وهى مرتبة الحاجيات

(٣) هو وما بعده من المستثنيات من القواعد المانعة . وتقدم له أننا لو طردنا الباب فى كل الضروريات لأخل ذلك بالحاجيات أو الضروريات ، أما إذا اعتبرنا فى كل رتبة ما يليق بها فان ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الرتب فلا بد إذاً من اعتبار الجزئيات

(٤) وتقدم له أن الترخصات الهادمة للعزائم إعمال لقاعدة الحاجيات فى الضروريات ، لأن هذه الرتب يخدم بعضها بعضا ويقيد بعضها بعضا

فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلى وأنه هو مقصود الشارع ؟ هذا لايستمر مع الحفظ على مقصود الشارع .

ومنها أن هذه المرتبة يلزمها إذا لم يعتبر الخصوصيات ألايعتبر محالها وهى أفعال المكلفين ، بل كما يجرى الكليات فى كل جزئية على الاطلاق يلزمه أن يجريها فى كل مكلف على الاطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم . وهذا لايصح كذلك على ما استمر عليه الفهم فى مقاصد الشارع ، فلا يصح مع هذا [١] إلا اعتبار خصوصيات الأدلة . فصاحب هذه المرتبة لايمكنه التنزل الى ما [٢] تقتضيه رتبة المجتهد ، فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهاد

و إذا تقرر أن لكل احتمال مأخذاً كانت المسألة بحسب النظر الحقيقى فيها باقية الإشكال [٣]

ومن أمثلة هذه المرتبة مذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق ، ومذهب من أعمل القياس على الاطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة ؛ فان كل واحد من الفريقين غاص به الفكر فى منحى شرعى مطلق عام اطرد له [٤] فى جملة الشريعة اطراداً لايتوهم معه فى الشريعة نقص ولا تقصير ،

---

(١) أى اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصح معه إلا اعتبار خصوصيات الأدلة

(٢) وهو النظر فى الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة

(٣) أى فلا يمكن الحكم لصاحب هذه المرتبة أو عليه بأهليته للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد، ولكنه فى المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمنع، وقال (فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليها) وضرب مثلا بمسألة العسل الذى شربه الصفراوى مع الآية الكريمة ، إلى أن قال (فلا يصح إهمال النظر فى هذه الأطراف ، فان فيها جملة الفقه . ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ) وبالجملة إنما تتضح هذه المسألة تمام الاتضاح بمراجعة تلك المسألة فراجعها

(٤) أى حتى وصل إلى كلية أصولية هى اعتبار القياس عند أحدهما وعند الثانى اعتبار الأدله التفصيلية لا غير

بل على مقتضى قوله : (اليومَ أكملتُ لكم دينكم)

فصاحب الرأى يقول : الشريعة كلها ترجع الى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم ، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصا ، دل على ذلك الاستقراء . فكل فرد جاء مخالفا فليس بمعتبر شرعا ؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر[1] مما لايعتبر ، لكن على وجه كلى عام . فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلى العام ، لأن دليله قطعى ، ودليل الخاص ظنى ، فلا يتعارضان

والظاهرى يقول : الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملا ، ومصالحهم تجرى على حسب ما أجراها الشارع ، لاعلى حسب أنظارهم[2] فنحن من اتباع مقتضى النصوص على يقين فى الاصابة ، من حيث أن الشارع إنما تعبدنا بذلك . واتباع المعانى رأى ، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر ، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة ، والخاص الظنى لايعارض العام القطعى

فأصحاب الرأى جرّدوا المعانى[3] فنظروا فى الشريعة بها واطّرحوا خصوصيات الألفاظ . والظاهرية جرّدوا مقتضيات الألفاظ فنظروا فى الشريعة بها ، واطّرحوا خصوصيات المعانى القياسية ، ولم تتنزل واحدة من الفرقتين الى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلى ما اعتمدته فى فهم الشريعة

ويمكن أن يرجع الى هذا القبيل[4] ما خرّج ثابت فى الدلائل عن عبد الصمد

---

(١) وهو ما كان من مقاصد الشارع فى المراتب الثلاث

(٢) أى التى من شأنها أن تختلف فى الحكم على الشىء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة

(٣) أى الأسرار والحكم والمصالح والمفاسد التى فهموها مقصداً للشارع من استقرائهم لموارد الشريعة . أما الظاهرية فلم يلتفتوا إلى الحكم والأسرار والتفتوا إلى مدلولات التراكيب ، ووقفوا عندها ولو كانت فى نظرهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة

(٤) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات ، وليس المراد أن هؤلاء الأئمة الثلاثة منهم من نظر الى المعانى واطرح خصوصيات الألفاظ كأصحاب الرأى ، ومنهم من نظر الى مقتضيات الألفاظ كالظاهرية ، كلا بل جميعهم تمسك بالدليل اللفظى فى الأحاديث الثلاثة

ابن عبد الوارث قال وجدت فى كتاب جدى : (أتيت مكة فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبى ليلى وابن شبرمة ، فأتيت أبا حنيفة فقلت له : ما تقول فى رجل باع بيعا واشترط شرطا ؟ قال : البيع باطل ، والشرط باطل ، وأتيت ابن أبى ليلى فقال : البيع جائز والشرط باطل وأتيت ابن شبرمة فقال : البيع جائز والشرط جائز. فقلت سبحان الله ! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا فى مسألة ! فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما فقال لا أدرى ماقالا ؛ حدثنى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط [١] فأتيت ابن أبى ليلى فأخبرته بقولهما فقال : لا أدرى ماقالا ؛ حدثنا هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « اشترى بَريرة واشترطى لهم الولاء ؛ فإن الولاء لمن أعتق » [٢] فأجاز البيع وأبطل الشرط . فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولها ، فقال : ما أدرى ماقالاه ، حدثنى مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله قال : « اشترى منى رسول الله صلى الله عليه وسلم ناقة [٣] فشرطت حملانى ، فأجاز البيع والشرط » [٤] اه . فيجوز أن يكون كل واحد منهم اعتمد [٥] فى فتياه على كلية ما استفاد من حديثه ، ولم ير غيره من الجزئيات معارضا فاطرح الاعتماد عليه . والله أعلم

---

(١) (تقدم ج ١ — ص ٢٧٦)

(٢) أخرجه الستة مع اختلاف فى اللفظ

(٣) المعروف فى قصة جابر (جمل) لا ناقة

(٤) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٥) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية ، وقائلين بأن النظر الى الجزئى ليس بلازم . وهل يصح أن يأخذ كل منهم كليته من حديث واحد ؟ إن هذا بعيد . والقريب أن يكون كل منهم استند الى الحديث الذى رواه ، ولم يعتمد على ما رواه غيره إما لعدم روايته له ، أو لعدم صحة الحديث عنده أو لمرجح آخر من المرجحات الكثيرة عند تعارض الأحاديث فى السند أو فى المتن أو بخارج عنهما . ور بما أيد الاحتمال الأول قول كل (لا أدرى ماقالاه) فالتمثيل بهذه القصة للمقام الذى هو بصدده غير ظاهر

﴿ والثالث ﴾ أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعانى الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية ، بحيث لا يصده التبحر فى الاستبصار بطرف عن التبحر فى الاستبصار بالطرف الآخر ، فلا هو يجرى على عموم واحد منهما دون[1] أن يعرضه على الآخر ، ثم يلتفت مع ذلك الى تنزل[2] ما تلخص له على مايليق فى أفعال المكلفين . فهو فى الحقيقة راجع الى الرتبة التى ترقى منها ، لكن بعلم المقصود الشرعى فى كل جزئى فيها عموماً وخصوصا

وهذه الرتبة لاخلاف فى صحة الاجتهاد من صاحبها . وحاصله أنه متمكن فيها، حاكم لها ، غير مقهور فيها ، بخلاف ماقبلها فان صاحبها محكوم عليه فيها ، ولذلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات الى الخصوصيات . وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها . وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره فهو صاحب التمكين والرسوخ ، فهو الذى يستحق الانتصاب للاجتهاد ، والتعرض للاستنباط . وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة ، فيقع النزاع فى الاستحقاق أو عدمه والله أعلم

ويسمى صاحبُ هذه المرتبة الربَّانى ، والحكيم ، والراسخ فى العلم ، والعالم والفقيه ، والعاقل ؛ لأنه يربى بصغار العلم قبل كباره ويوفى كل أحد حقه حسبما يليق به ، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه ، وفهم عن الله مراده

ومن خاصته أمران : « أحدهما » أنه يجيب السائل على ما يليق به فى حالته على الخصوص إن كان له فى المسألة حكم خاص ؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فانه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص . « والثانى » أنه ناظر فى المآلات قبل الجواب عن السؤالات ؛ وصاحب الثانية لا ينظر فى ذلك ، ولا يبالى بالمآل.

---

(١) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضا ويقيد بعضها بعضا

(٢) أى فلابد له من النظر فى محال الخصوصيات وهى أفعال المكلفين فلا يكونون عنده سواء ، بل كل وما يليق به ، كما أشار إليه آنفا فى حجج المانع

إذا ورد عليه أمر أو نهى أو غيرهما وكان فى مساقه كليا . ولهذا الموضع أمثلة كثيرة. تقدم منها جملة فى مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل . وفى مذهب مالك من ذلك كثير [١]

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

تقدم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين . ولكن لابد من إعادة شىء من ذلك على وجه يوضح النوعين ، ويبين جهة المأخذ فى الطريقين

وبيان ذلك أن المشروعات المكية وهى الأولية كانت فى غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة ، وجارية على ماتقتضيه مجارى العادات عند أرباب العقول ، وعلى ما تحكمه [٢] قضايا مكارم الأخلاق : من التلبس من كل ماهو معروف فى محاسن العادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر فى محاسن العادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر فى محاسن العادات ، فيما سوى ما العقلُ معزولٌ عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها [٣] فكان أكثر ذلك موكولا الى أنظار المكلفين فى تلك العادات ، ومصروفا الى اجتهادهم ، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات ، وما استطاع من تلك المكارم فى التوجه بها للواحد المعبود ، من إقامة الصلوات فرضها ونفلها حسبما بينه الكتاب والسنة . وإنفاق الأموال فى إعانة المحتاجين ، ومؤاساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر فى الشريعة ، وصلة الأرحام قربت أو بعدت ، على حسب ما تستحسنه العقول السليمة فى ذلك الترتيب ، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب

---

(١) لما تقدم أنه يقول بالمصالح المرسلة التى يكون النظر فيها إلى جزئى فى مقابلة الكلى

(٢) لا يخفى موقع كلمة (تحكمه) التى تفيد أنه ليس المراد من المكارم مايختلف فيها العرف والأزمان ، فتكون مكرمة فى زمن ثم تنسخ فيكون ضدها مكرمة فى زمن آخر . ويلوح إلى ذلك قوله بعد (أو من كان على عادة فى الجاهلية الخ)

(٣) أى من تفاصيل التعبدات

والأجانب ، و إصلاح ذات البين بالنسبة الى جميع الخلق ، والدفع بالتى هى أحسن وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التى لم ينص على تقييدها بعد

وكذلك الأمر فيما نهى عنه من المنكرات والفواحش ، على مراتبها فى القبح فانهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحاسن

فكان المسلمون فى تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم ، وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم ، وهكذا بعد ما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، و بعد وفاته وفى زمان التابعين

إلا أن خطة الاسلام لما اتسعت ، ودخل الناس فى دين الله أفواجا بما وقعت بينهم مشاحات فى المعاملات ، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم فى مقطع الحق أو عرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضى أحكاماً خاصة ، أو بدت من بعضهم فلتات فى مخالفة المشروعات وارتكاب الممنوعات . فاحتاجوا عند ذلك الى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة ، ومشروعات تكمل لهم تلك المقدمات ، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات ، والمحرمات والمكروهات ، إذ كان أكثرها جزئيات [1] لاتستقل بإدراكها العقول السليمة ، فضلا عن غيرها ، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقربات ، ولا سيما حين دخل فى الاسلام مَن لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربى أو غيره ، أو من كان على عادة فى الجاهلية وضرِىَ على استحسانها فريقه ومال إليها طبعُه وهى فى نفسها على غير ذلك ، وكذلك الأمور التى كان لها فى عادات الجاهلية جرَيان لمصالح رأَوْها وقد شابها مفاسد مثلها أو أكثر هذا الى [2] ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قوُوا على عدوهم وطلبوا

---

(١) أى إضافية

(٢) أى فالجهاد تشريع مدنى جديد ، وليس تفصيلا وتكميلا لما سبق فى مكة ، لأنه لم يكن سببه قد تم فى مكة . وهو ظاهر ، وإن كان قد يتنافى مع ماسبق له فى المسألة الثانية من كتاب الأدلة ، حيث قال هناك « والجهاد الذى شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله يابنى أقم

بدعائهم الخلقَ الى الملة الحنيفية ، و إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا اليه بغاية البيان : تارة بالقرآن ، وتارة بالسنة فتفصلت تلك المجملات المكية ، وتبينت تلك المحتملات وقيدت تلك المطلقات وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات ليكون ذلك الباقى المحكم قانونا

الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر » وهو توجيه منه لتلك المسألة التى تقول : (كلما وجدت فى المدنيات كليا فانه جزئى بالنسبة إلى ماهو أتم منه أو تكميل لأصل كلى) . وقد يقال لا منافاة ، لأن ما قبل الجهاد فى كلامه من أنواع المشروعات المكية كان مذكورا بنفسه ومقررا نوعه ، إلا أنه قيد مثلا وبين وفصل . بالمدينة أما الجهاد فهو وإن كان مندرجا فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا أنه اندراج أشبه بالاندراج الذهنى المحض ، الذى لم يتحقق فى الخارج على أى وجه كان فى مكة . بخلاف الأنواع السابقة فانها بنفسها شرعت مطلقة ، فاحتاجت إلى التقييد والبيان الخ ، فلذلك عد تشريع الجهاد فى المدينة تشريعا جديدا ، بخلافها ولكن يبقى قوله : (وإلى الأمر بالمعروف الخ) وعطفه على قوله (إلى ماأمر الله) الذى يقتضى أنه شرع بالمدينة ، وقد عرفت فيما نقلناه عنه آنفا أنه مقرر فى مكة كما ورد فى سورة لقمان . إلا أن يقال إنه ليس عطفا مغايرا حتى يلزم منه أن يكون مطلق الأمر بالمعروف نوعا آخر تشريعه بالمدينة جديد ، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجهاد وأنه أعلى مراتب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر . وكأنه قال (الذى هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) ليجتمع كلامه هنا وهناك .

ولنوسع الكلام بمقدار مايتضح المقام : جاء فى سورة العنكبوت (ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه) قال بعض المفسرين : جاهد جهاد النفس. وقال بعضهم : بل الأعم من جهاد الغزو . وجاء فى آخر السورة (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) قالوا : أطلق الجهاد ليعم الأمرين . ولم يشذ عن هذا إلا من قال : الجهاد فى الآية الثبات على الايمان . ومن قال : خاص بجهاد الغزو . والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول بمكيتها إلا من قال : ماعدا الآيات العشر الأول ، ومن قال : بل كلها مدنية . ينبنى على هذا أن السورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشر الآيات الأولى التى منها (ومن جاهد) وكان اطلاق الجهاد فى آخرها ليعم الأمرين يكون تشريع الجهاد بمكيا

مطرداً ، وأصلا مستتناً ، الى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وليكون ذلك تماماً لتلك الكليات المقدمة ، و بناء على تلك الأصول المحكمة ، فضلا من الله ونعمة.

فالأصول الأول باقية لم تتبدل ولم تنسخ ؛ لأنها فى عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها ، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات

وهذا كله ظاهر لمن نظر فى الأحكام المكية مع الأحكام المدنية ، فان «الأحكام المكية» مبنية على الانصاف من النفس وبذل المجهود فى الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين . وأما «الاحكام المدنية» فمنزلة فى الغالب

بالنص عليه بخصوصه لا بمجرد دخوله فى آية الأمر بالمعروف ، غايته أنه مجمل من جهة الوقت . ولا يتمشى كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجهين : إما أن تكون السورة كلها مدنية أو يكون معنى الجهاد لا يشمل الغزو . ولا يخفى ما فى الوجهين من الضعف ومخالفة الجمهور . نعم قال المفسرون إن أول آية نزلت فى الأمر بالجهاد آية (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وسورة الحج قيل مدنية ، وقيل مكية ، والأصح أنها مركبة من مدنى ومكى ، ولم يحققوا تميز المكى من المدنى فيها . وقال بعضهم أول آية نزلت فى الأمر به (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) فى سورة البقرة المدنية قطعا . فكيف يجمع بين ما قالوه فى الآيتين مع ما قالوه فى آيات العنكبوت ؟ فما قالوه فى آيات البقرة يؤيد ما بنى عليه المؤلف كلامه هنا وفيما سبق ، ويخالف ما قالوه فى العنكبوت . نقول : إن الجهاد قرر فى مكة فضله ، وأثنى عليه الثناء الذى يستلزم مشروعيته ، ولوح إلى أنه سيكون نافذا إذا جاء وقته ، وكمل الاستعداد له فلما جاء وقته رخص فيه بآية (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وقد كانوا يجيئونه صلى الله عليه وسلم بمكة هذا مشجوج الرأس ، وهذا مجروح ، وهذا مهان ، فيقول لهم : «لم يؤذن لى» بل جاء النهى عنه فى جملة آيات ، ثم جاءت آيات البقرة بالطلب الأكيد بالقتال وتفاصيل أحواله . فلما كان الاذن والطلب الأكيد بالقيام به إنما جاء بالمدينة قال المفسرون إنه تشريع مدنى . إلا أنه كان الأولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن يجعله من الكليات المشروعة فى مكة بنفسه لا بمجرد دخوله فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وان كنت عرفت وجه صنيعه

على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات — فى الجزئيات لا الكليات، فان الكليات كانت مقررة محكمة[(١)] بمكة — وما أشبه ذلك ، مع بقاء الكليات المكية على حالها . وذلك[(٢)] يؤتى بها فى السور المدنيات تقريراً وتأكيدا ، فكملت جملة الشريعة — والحمد لله — بالأمرين وتمت واسطتها بالطرفين ، فقال الله تعالى عند ذلك : (اليومَ أكملتُ لكم دِينَكُم وأتممتُ عليكم نِعمتِي ورَضِيتُ لَكُمُ الاسلامَ دِينا

وانما عنى الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التى هى مظان التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة ، والعمل بمقتضى الطوارىء العارضة . وكأنهم واقفون للناس فى اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله وما حرم ، حتى لايتجاوزوا ما أحل الله الى ماحرم ، فهم يحققون للناس مناط هذه الاحكام بحسب الوقائع الخاصة ، حين صار التشاح ربما أدى الى مقاربة الحد الفاصل ، فهم يزَعونهم عن مداخلة الحمى ، واذا زل أحدهم يبين له الطريق[(٣)] الموصل الى الخروج عن ذلك فى كل جزئية ، آخذين بحُجَزِهم تارة بالشدة[(٤)] وتارة باللين[(٥)] فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء ، وإياه تحرَّوا

وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلا وتركا فلم يفصلوا

---

(١) كما فى قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة الخ) وكما فى قوله (فاما الذين شقوا ففى النار — الى قوله : وأما الذين سعدوا الخ) وكما فى آيات (وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه) والتذيلات التى جاءت عقبها وقوله (فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا الخ) ومثله كثير فى تقرير الجزاءات الكلية

(٢) لعله (ولذلك)

(٣) من الكفارات وغيرها

(٤) و(٥) يحتاج إلى بيان فان ذلك فان ذلك انما يظهر فى مواطن الوعظ بالترغيب والترهيب لا فى الاجتهاد الا أن يقال إن ذلك يظهر فى الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص وما يناسبهم

القول فيه ، لأنه غير محتاج الى التفصيل . بل الانسان فى أكثر الامر يستقل بإدراك العمل فيه ، فوكلوه إلى اختيار المكلف واجتهاده ، إذ كيف ما فعل فهو جارٍ على موافقة أمر الشارع ونهيه . وقد تشتبه فيه أمور ولكن بحسب قربها من الحد الفاصل ، فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فهو من القسم الاول . فعلى هذا كل من كان بُعده من ذلك الحد أكثر كان اعراقه فى مقتضى الأصول الكلية أكثر

واذا نظرت الى أوصاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله تبين لك فرق ما بين القسمين ، وبون ما بين المنزلتين ، وكذلك ما يؤثر من شِيَم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الاصول . وعلى هذا القمم عول من شُهر من أهل التصوف وبذلك سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم فى الاتصاف بأوصاف الرسول وأصحابه وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر فى هذه الجزئيات والوقائع الدائرة بين الناس فى المعاملات والمناكحات فأجروها بالاصول الأولى على حسب ما استطاعوا وأجروها بالفروع الثوانى حين اضطروا الى ذلك فعاملوا ربهم فى الجميع ولا يقدر على ذلك الا الموفَّق الفذّ . وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السير

ولم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفريع فيها ، حتى صارت كالنسى المنسى ، وصار طالب العمل بها كالغريب المقصى عن أهله . وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « بدأ هذا الدين غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء [1] »

فالحاصل من هذه الجملة أن النظر فى الكليات يشارك الجمهورُ فيه العلماء على الجملة وأما النظر فى الجزئيات فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه

---

(١) تقدم (ج ١ — ص ٩٨)

فصل

(١)

كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكى على ما أداهم اليه اجتهادهم واحتياطهم ، فسبقوا غاية السبق حتى سموا السابقين باطلاق ثم لما هاجروا إلى المدينة ولحقهم فى ذلك السبق من شاء الله من الانصار ، وكملت لهم بها شعب الايمان ومكارم الاخلاق وصادفوا ذلك وقد رسخت فى أصولها أقدامهم فكانت المتممات أسهل عليهم ، فصاروا بذلك نورا حتى نزل مدحهم والثناء عليهم فى مواضع من كتاب الله ، ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقدارهم ، وجعلهم فى الدين أئمة فكانوا هم القدوة العظمى فى أهل الشريعة ، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه بل زادوا فى الاجتهاد وأمعنوا فى الانقياد لما حد لهم فى المكى والمدنى معاً ،

لم تزحزحهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيات ، ولا صدهم عن بذل المجهود فى طاعة الله ما متعوا به من الاخذ بحظوظهم وهم منها فى سعة (والله يختص برحمته من يشاء)

فعلى تقرير هذا الاصل مَن أخذ بالاصل الاول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له ، ومن أخذ بالاصل الثانى فبها ونعمت . وعلى الاول جرى الصوفية الأول ، وعلى الثانى جرى من عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه . ومن ههنا يفهم شأن المنقطعين الى الله فيما امتازوا به عن نحلتهم المعروفة ، فان الذى يظهر لبادىء الرأى منهم أنهم التزموا أموراً لا توجد عند العامة ، ولا هى مما يلزمهم شرعا ، فيظن الظان أنهم شددوا على أنفسهم ، وتكلفوا مالم يكلفوا ، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة ، وحاش لله ! ما كانوا ليفعلوا ذلك وقد بنوا نحلتهم على اتباع السنة وهم باتفاق أهل السنة صفوة الله من الخليقة . لكن إذا فهمت حالة المسلمين فى التكليف أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى لم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ،

---

(١) هذا كالتلخيص لما سبق [illegible] يبنى عليه مقصده فى تفريع طريقة الصوفية عليه بقوله (فعلى تقرير هذا الأصل من أخذ الاصل الاول الخ)

تبين لك أن تلك الطريق سلك هؤلاء ، وباتباعها عُنُوا على وجه لا يضاد المدني المفسر

فإذا سمعت مثلا أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة فى مائتى درهم، فقال : « أما على مذهبنا فالكلُّ لله ، وأما على مذهبكم فخمسة دراهم » وما أشبه ذلك علمت أن هذا يُستمد مما تقدم ، فان التنزيل المكى أمر فيه بمطلق إنفاق المال فى طاعة الله ، ولم يبين فيه الواجب من غيره ، بل وكل إلى اجتهاد المنفق ، ولا شك أن منه ماهو واجب ، ومنه ماليس بواجب والاحتياط فى مثل هذه المبالغةُ فى الانفاق فى سد الخلات وضروب الحاجات ، إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق فأخذ هذا المسئول فى خاصة نفسه بما أفتى به . والتزمه مذهبا فى تعبده ، وفاء بحق الخدمة ، وشكر النعمة، وإسقاطاً لحظوظ نفسه ؛ وقياما على قدم العبودية المحضة ، حتى لم يبق لنفسه حظا وإن أثبته له الشارع ، اعتمادا على أن لله خزائن السموات والأرض ، وأنه قال : (لا نسألك رزقا نحن نرزقك) وقال : (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) وقال : (وفى السماء رزقكم وما توعدون) ونحو ذلك . فهذا نحو من التعبد لمن قدر على الوفاء به. ومثله لا يقال فى ملتزمه ، إنه خارج عن الطريقة ، ولا متكلف فى التعبد ، لكن لما كان هذا الميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد فى التنزيل المدنى حين فرضت الزكوات ، فصارت هى الواجبة انحتاما . مقدرة لا تتعدى الى ما دونها ، وبقى ماسواها على حكم الخيرة ، فاتسع على المكلف مجال الإبقاء جوازاً ، والانفاق ندبا ، فمن مقل فى إنفاقه ومن مكثر ، والجميع محمودون لأنهم لم يتعدوا حدود الله فلما كان الأمر على هذا استفسر المسئول السائل ليجيبه عن مقتضى سؤاله

ومنهم من لا ينتهى فى الانفاق الى إنفاد الجميع، بل يبقى بيده ماتجب فى مثله الزكاة حتى تجب عليه ، وهو مع ذلك موافق فى القصد لمن لم يبق شيئا ، علما بأن فى المال حقاً سوى الزكاة ، وهو لا يتعين تحقيقاً ، وإنما فيه الاجتهاد . فلا يزال

ناظراً فى ذلك مجتهداً فيه ما بقى بيده منه شىء ، متحملا منه أمانة لا ينفك عنها إلا بنفاده ، أو كالوكيل فيه لخلق الله ، سواء عليه أمدَّ نفسه منه أم لا

وهذا كان غالبَ أحوال الصحابة ، ولم يكن إمساكهم مضادا لاعتمادهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى ، إلا أن هذا الرأى أجرى على اعتبار سنة الله تعالى فى العاديات ، والأول ليس للعاديات عنده مزية فى جريان الأحكام على العباد

وأما من أبقى لنفسه حظًا فلا حرج عليه وقد أثبت له حظه من التوسع فى المباحات ، على شرط عدم الإخلال بالواجبات وهكذا يجب أن ينظر فى كل خصلة من الخصال المكية حتى يعلم أن الأمر كما ذكر . فالصواب والله أعلم أن أهل هذا البلد معاملون حكما بما قصدوا من استيفاء الحظوظ ، فيجوز لهم ذلك ؛ بخلاف القسمين الأولين : وهما من لا يأخذ بتسببه أو يأخذ به ولكن على نسبة القسمة ونحوها

فإن قيل فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء ؟

فاعلم أن النظر فيه خاص لا عام ؛ بمعنى أنه مبنى على حالة يكون المستفتى عليها وهو كونه يعمل لله ويترك لله فى جميع تصاريفه ، فسقط له طلب الحظ لنفسه ، فساغ أن يفتى على حسب حاله ، لأنه يقول : هذه حالتى فاحملنى على مقتضاها ! فلا بد أن يحمله على ما تقضيه ، كما لو قال أحد للمفتى : إنى عاهدت الله على أن لا أمس فرجى بيمينى ، أو عزمت على ألا أسأل أحداً شيئا ، وأن لا تمس يدى يدَ مشرك ، وما أشبه هذا ، فإنه عقد لله على فعلِ فضلٍ ، وقد قال تعالى : (أَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ) ومدح الله فى كتابه الموفين بعهدهم إذا عاهدوا ــ وهكذا كان شأن المتجردين لعبادة الله ، فهو مما يطلب الوفاء به مالم يمنع مانع . وفى الحديث : « إنَّ خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً »[1] فكان أحدهم يقع له سوطه من يده فلا يسألُ أحداً أن يُناوله إياه . وقال عثمان : ما مسستُ

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٢٦)

ذَ كَرَى بيمينى منذ بايعت بها رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقصةُ حَمِىِّ الدَّبْرِ ظاهرةٌ فى هذا المعنى ، إذ عاهد الله أن لا يمس مشركا ، فحمَتْهُ الدَّبْرُ حين استشهد أن يمسه مشرك ، الحديث كما وقع

غير أن الفُتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية ، لأنهم المباشرون لأرباب هذه الأحوال . وأما الفقهاء فإنما يتكلمون فى الغالب مع مَن كان طالباً لحظه من حيث أثبته له الشارع ، فلا بدَّ له أن يفتيه بمقتضاه ، وحدودُ الحظوظ معلومة فى فن الفقه . فلو فرضنا أحداً جاء سائلا وحالهُ ما تقدم لـكان على الفقيه أن يفتيه بمقتضاه. ولا يقال إن هذا خلاف ما صرح به الشارع ؛ لأن الشارع قد صرح بالجميع ، لـكن جعل إحدى الحالتين وهى المتـكلَّم فيها من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ولم يُلزمها أحداً لأنها اختيارية فى الأصل بخلاف الأخرى العامة فإنها لازمة ، فاقتضى ذلك الفتيا بها عموماً ، كسائر ما يتـكلم الفقهاء فيه

فان قيل : فاذا كانت غير لازمة فلِم تقع الفتيا بها على مقتضى اللزوم ؟

قيل : لم يفت بها على مقتضى اللزوم الذى لاينفك عنه السائل من حيث القضاء عليه بذلك ، وإنما يفتى بها وهو طالب أن يلزم نفسه ذلك حسبما استدعاه حاله ، وأصل الإلزام معمول به شرعاً ، أصله النظر والوفاء بالعهد فى التبرعات . ومن مكارم الأخلاق ما هو لازم ؛ كالمتعة فى الطلاق ، وحديث : (لايمنعنَّ أحدكم جاره أن يغرز خشبة فى جداره)[1] . وكان عليه الصلاة والسلام يعامل أصحابه بتلك الطريقة ويميل بهم إليها ؛ كحديث[2] الأشعريين إذ أرملوا ، وقوله :(من كان له فضل ظهرٍ فليَعُد به على من لا ظهر له) الحديث بطوله ![3] وقوله : (مَن ذا الذى تألَّى على الله لايفعل الخير ؟)[4] و إشارته إلى بعض أصحابه أن يحطَّ عن غريمه

---

(١) حديث البخارى فى كتاب المظالم

(٢) فى البخارى كتاب الشركة وقد تقدم

(٣) جزء من حديث تقدم (ج ٢ - ص ٣٥٤)

(٤) رواه مسلم باختلاف فى اللفظ

الشطر من دَينه[١] . وقد أنزل الله فى شأن أبى بكر الصديق حين ائتلى أن لا ينفق على مِسطح (ولاَ يأْتَلِ أولُوا الفضلِ مِنكم) الآية ! وبذلك عمل عمر ابن الخطاب فى حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه ، وقال : والله ليمُرَّنَّ به ولو على بطنك . إلى كثير من هذا الباب . وأخص من هذا فتيا أهل الورع إذا علمت درجة الورع فى مراتبه ، فانه يفتَى بما تقتضيه مرتبته ، كما يحكى عن أحمد ابن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان ، فسألها : مَن أنت ؟ فقالت أخت بشرٍ الحافى . فأجابها بترك الغزل بضوئها . هذا معنى الحكاية دون لفظها . وقد حكى مطرِّفٌ عن مالك فى هـذا المعنى أنه قال : كان مالك يستعمل فى نفسه مالا يُفتى به الناس ، يعنى العوام ، ويقول : لايكون العالم عالما حتى يكون كذلك وحتى يحتاط لنفسه بما[٢] لو تركه لم يكن عليه فيه إثم . هذا كلامه . وفى هذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير . والله أعلم

---

(١) حديث طويل فى مسلم

(٢) أى بفعل ما لو تركه لم يكن آثما ولكنه إنصاف من النفس ، واسقاط للحظ

الطرف الثانى

فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه

والنظر فيه فى مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

المفتى قائمٌ [1] فى الأمة مَقامَ النبى صلى الله عليه وسلم

والدليل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النقل الشرعى فى الحديث « ان العلماء ورَثةُ الأنبياء ، وان الأنبياء لم يُورثُوا دِيناراً ولا دِرهماً وإنما ورثُوا العلم » [2] . وفى الصحيح [3] : « بَينَا أنا نائمٌ أُتيتُ بقَدَحٍ من لبنٍ فشرِبتُ حتى إنى لأرَى الرِّىَّ يخرُجُ من أظفارى ، ثم أعطيتُ فضلِى عمرَ بنَ الخطاب . قالوا : فما أوَّلته يا رسول الله ؟

(١) القيام مقامه صلى الله عليه وسلم يكون بجملة أمور : منها الوراثة فى علم الشريعة بوجه عام ، ومنها إبلاغها للناس ، وتعليمها للجاهل بها ، والانذار بها كذلك ومنها بذل الوسع فى استنباط الاحكام فى مواطن الاستنباط المعروفة فكل مرتبة من هذه المراتب أعلى مما قبلها ، فالمرتبة الأولى استدل عليها بحديثين ، وبمجموع الآيتين فصدر الآية الثانية يفيد وراثة العلم وعجز الثانية مع الاولى يفيدان الوراثة بوجه عام والوراثة فى النذارة بوجه خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود والرتبة الثانية استدل عليها بالأحاديث الثلاثة والثالثة أدلتها هى عين أدلة الاجتهاد ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه صلى الله عليه وسلم له الاجتهاد وهذه الرتبة للمفتى أهم الرتب الثلاثة فى القيام مقامه والخلافة عنه صلى الله عليه وسلم كما سيقول المؤلف - وبهذا التقرير يتضح كلامه ، فليست الامور الثلاثة دليلا على نوع واحد ، بل المستدل عليه أنواع ثلاثه كلها داخلة تحت الخلافة عنه . وأدلتها أيضا مختلفة بحسبها

(٢) تقدم

(٣) رواه مسلم والبخارى فى كتاب فضائل الاصحاب

قال : العلم » وهو فى معنى الميراث . وبعث النبى صلى الله عليه وسلم نذيراً ؛ لقوله : (إنَّما أنتَ نذير) وقال فى العلماء : (فلولا نفرَ مِن كل فِرْقةٍ منهم طائفةٌ لِيتفقَّهوا فِى الدين ولِينذِروا قَوْمَهم) الآية ! وأشباه ذلك

﴿ والثانى ﴾ أنه نائب عنه فى تبليغ الأحكام ؛ لقوله : « ألاَ لِيُبلغِ الشاهدُ منكم الغائبَ [١] » ، وقال : « بَلغُوا عنى ولو آيةً [٢] » ، وقال : « تَسْمَعُون ويُسمَعُ منكم ، ويُسمعُ ممن يَسمعُ منكم [٣] » . وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائماً مقام النبى

﴿ والثالث ﴾ أن المفتى شارع من وجه ؛ لأن ما يبلّغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها ، وإما مستنبط من المنقول . فالأول يكون فيه مبلغا . والثانى يكون فيه قائماً مقامه فى إنشاء الأحكام ؛ وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع [٤] . فاذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع ، واجبٌ اتباعه والعملُ على وفق ما قاله . وهذه هى الخلافة على التحقيق ؛ بل القسم الذى هو فيه مبلغٌ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعانى من الألفاظ الشرعية ، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام . وكلا الأمرين راجع اليه فيها ، فقد قام مقام الشارع أيضاً فى هذا المعنى . وقد [٥] جاء فى الحديث « أن مَن قرأ القرآنَ فقد أدرجتِ النبوَّةُ بين جَنْبيْه » [٦]

وعلى الجملة فالمفتى مخبر عن الله كالنبى ، ومُوقعٌ للشريعة على أفعال المكلفين

---

(١) رواه البخارى فى خطبته صلى الله عليه وسلم بمنى

(٢) رواه البخارى فيما يذكر عن بنى اسرائيل ورواه أيضا أحمد والترمذى

(٣) رواه احمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس ، وهو حديث صحيح

(٤) أى بالوحى أو الاجتهاد على القول به له صلى الله عليه وسلم

(٥) يصلح أن يكون دليلا للرتب الثلاث

(٦) روى هذه الجملة فى الاحياء على أنها من كلام عبد الله بن عمرو، لكن قال شارحه هكذا رواه بن أبى شيبة فى المصنف موقوفا على عبد الله بلفظ (فانما استدرجت النبوة الخ) ورواه محمد بن أبى نصر والطبرانى فى الكبير عنه وابن

بحسب نظره كالنبي ، ونافذ أمره في الأمة بمنشور [1] الخلافة كالنبي . ولذلك سمّوا أولى الأمر ، وقُرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى : (يا أيها الّذين آمَنوا أطِيعوا اللّهَ وأطِيعُوا الرسولَ وأولى الأمرِ مِنكم) والأدلة على هذا المعنى كثيرة

فاذا ثبت هذا انبنى عليه معنى آخر ، وهى

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن الفتوى من المفتى تحصل من جهة القول ، والفعل ، والإقرار

﴿ فأما الفتوى بالقول ﴾ فهو الأمر المشهور . ولا كلام فيه

﴿ وأما بالفعل ﴾ فمن وجهين :

﴿ أحدهما ﴾ ما يقصد به الافهام في معهود [2] الاستعمال فهو قائم مقام القول المصرّح به ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « الشهر هكذا وهكذا وهكذا » [3] وأشار بيديه . وسئل عليه الصلاة والسلام في حَجته فقال : ذَبَحتُ قبل أن أرمى . فأومأ بيده قال : « لا حرج » [4] وقال : « يُقبضُ العلمُ ويظهرُ الجهل والفِتنُ

الانبارى والبيهقى وابن عساكر عن أبى أمامة مرفوعا ورواه فى الترغيب والترهيب بطوله عن ابن عمرو بلفظ (فقد استدرج النبوة الخ) عن الحاكم وقال صحيح الاسناد

(١) أقرب معانى (المنشور) هنا ما كان غير مختوم من كتب السلطان وذلك هو ما أشار اليه سابقا من الآيات والأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه صلى الله عليه وسلم

(٢) أى فى عرف المفتى والمستفتى، فرب اشارات يختلف استعمالها عند الأمم والطوائف

(٣) فى المصابيح (هكذا وهكذا وهكذا وعقد الإبهام فى الثالثة ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا) يعنى تمام ثلاثين وهذه هى التى يتمشى عليها رواية المؤلف وهى رواية مسلم والروايات هنا كثيرة

(٤) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا النسائى وليس فيه الايماء باليد بل كل الاجوبة بالقول وأخرج نحوه عن ابى داود كذلك وقد وردت رواية الايماء باليد فى البخارى فى كتاب العلم باب من أجاب الفتيا باشارة اليد والرأس

ويكثر الهرج ، قيل : يا رسول الله وما الهرج ؟ فقال هكذا بيده ، فحرفها كأنه يريد القتل [١] . وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت الى السماء قلت آية ؟

فأشارت برأسها أي نعم وحين سئل عليه الصلاة والسلام عن أوقات الصلوات ، قال للسائل : « صل معنا [٢] هذين اليومين » ثم صلّى ، ثم قال له : « الوقتُ ما بين هذين » [٣] أو كما قال . وهو كثير [٤] جداً

﴿والثاني﴾ ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به ، ومبعوثاً لذلك قصداً . وأصله [٥] قول الله تعالى : (فلمّا قضى زيدٌ منها وطراً زوّجْناكَها ، لكي لا يكونَ على المؤمنين حَرَجٌ) الآية ! وقال قبل ذلك : (لقَدْ كان لكم في رسولِ اللهِ أسوةٌ حَسَنَةٌ) الآية ! وقال في إبراهيم : (قد كانت لكم أسوةٌ حَسَنَةٌ في إبراهيمَ) الى آخر القصة [٦] ! والتأسي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله ؛ وشَرْعُ من قبلنا

---

(١) أخرجه البخاري

(٢) لو اكتفى صلى الله عليه وسلم بصلاته معهم هذين اليومين وفهم الصحابي منها الغرض لكان مما نحن فيه أما وقد قال له (الوقت الخ) والافتاء حصل بهذا القول لا بمجرد الفعل الذي إنما حصل مساعداً على إيجاز الافتاء القولي . نعم له دخل في قوة البيان ولكن الفتوى قولية انبنى على الفعل وضوحها وإيجازها . وقد يقال إنها مركبة من الفعل والقول

(٣) تقدم

(٤) كحديث الأنصاري الذي شكا عدم الحفظ فقال له . استعن بيمينك : وأومأ بيده إلى الخط . وقد يقال أيضا انها مركبة منهما . وسيأتي في المسألة بعد هذه أنه لما سأله الرجل عن أمر قال إني أفعله

(٥) أي الدليل القولي العام للاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم

(٦) والكلام وإن كان في الفعل وباقي القصة قول إلا أن قول إبراهيم والذين معه لقومهم الخ يعد فعلا في هذا المقام ، كما سبق في القول التكليفي ، وهو الذي لا يؤتى به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعي ، بل يؤتى به كما يؤتى بالأفعال . وبيانه في المسألة السادسة من السنة

شرعٌ لنا (١) . وقال عليه الصلاة والسلام لأم سلمة : « ألاَ أَخْبَرْتيهِ أنى أقبِّلُ وأنا صَائِمٌ »(٢) ؟ وقال: « صَلُّوا كما رأيتمونى أصلى (٣) » « وخُذُوا عنى مَنَاسِكَكُم (٤) » وحديث (٥) ابن عمر وغيره فى الاقتداء بأفعاله أشهر من أن يخفى ؛ ولذلك جعل الأصوليون أفعاله فى بيان الأحكام كأقواله

واذا كان كذلك وثبت للمفتى أنه قائم مقام النبى ونائبٌ مَنابه لزم من ذلك أن أفعاله محلٌّ للاقتداء أيضاً . فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر ، ومالم يقصد به ذلك فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين :

﴿ أحدها ﴾ أنه وارث ، وقد كان المورِّث قدوةً بقوله وفعله مطلقا (٦) ، فكذلك الوارث ، وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة . فلابد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله

﴿ والثانى ﴾ أن التأسى بالأفعال — بالنسبة الى من يُعظَّم فى الناس — سرٌّ مبثوثٌ فى طباع (٧) البشر ، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال ، لاسيما

(١) الآيه فيها التصريح بطلب القدوة بابراهيم ، فلا تحتاج للبناء على هذه القاعدة.

(٢) رواية مالك (ألا أخبرتيها) والضمير يعود على السائلة ، وقد تقدمت هذه الرواية . ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة (ألا أخبرتيه) إلا أن الضمير عائد إلى عمر بن أبى سلمة ابنها فيصح لو وجدت جملة (ألا أخبرتيه الخ) أن يكون الضمير مذكرا لأنه يعود إلى عمر ابنها

(٣) متفق عليه

(٤) رواه مسلم

(٥) هى أحاديث كثيرة فيها التصريح بالاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم وتجد كثيراً منها فى باب الحج ، لا سيما حديث عبيد بن جريج فى الحج ، أخرجه فى التيسير عن الثلاثة وأبى داود

(٦) أى سواء أقصد به البيان أم لم يقصد

(٧) وهل يكفى هذا لأن يكون دليلا شرعيا على شرعية التأسى بالمفتى ولو لم يقصد البيان ؟

عند الاعتياد والتكرار ، وإذا صادف محبة وميلا الى المتأسى به . ومتى وجدت التأسى بمن هذا شأنه مفقودا فى بعض الناس فاعلم أنه إنما تُرك لتأس آخر . وقد ظهر ذلك[1] فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى محلين

﴿ أحدهما ﴾ حين دعاهم عليه الصلاة والسلام من الكفر الى الايمان ، ومن عبادة الأصنام الى عبادة الله . فكان من آكد متمسكاتهم التأسى بالآباء ؛ كقوله : (وإذا قِيل لهمُ اتَّبِعوا ما أُنزلَ اللهُ قالوا بل نَتَّبعُ ما وجدنا عليهِ آباءنا) وما أشبهه من الآيات ، وقالوا : (أَجَعلَ الآلهةَ إلهاً واحدا ؟ إنَّ هـذا لشىْءٌ عُجاب !) ثم كرر عليهم التحذير من ذلك ، فكانوا عاكفين على ما عليه آباؤهم إلى أن نوصبوا بالحرب وهم راضون بذلك ؛ حتى كان من جملة ما دُعوا به التأسى بأبيهم إبراهيم ، وأضيفت الملة المحمدية اليـه . فقال تعالى (مِلَّةَ أبيكُم إبراهيمَ) . فكان ذلك باباً للدعاء إلى التأسى بأكبر آبائهم عندهم ، و بين لهم مع ذلك ما فى الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التى كانت آباؤهم تستحسنها وتعمل بكثير منها . فكان التأسي داعياً الى الخروج عن التأسى ، وهو من أبلغ ما دعو به من جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة . و بذلك جاء فى القرآن بعـد قوله : (ثمّ أوْحَينا إليـك أنِ اتَّبِـعْ مِلَّةَ إبراهيم حَنيفاً) وقوله[2] : (اُدْعُ الى سبيل رَبكَ بالحـكمةِ والموعِظَةِ الحسَنة) فكان هذا الوجه من التلطف فى الدعاء الى الله نوعا من الحكمة التى كان عليه الصلاة والسلام يدعو بها . وأيضا فان ما ذكر فى القرآن من مكارم الأخلاق كان خُلُقَ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فصدّق الفعلُ القولَ بالنسبة اليهم . فكان ذلك مما دعا الى اتّباعه والتأسى به[3] فانقادوا ورجعوا الى الحق

---

(١) أى ترك التأسى لتأس آخر

(٢) لعل الواو زائدة

(٣) وهل هذا المحل خال من قصد البيان ؟ حتى يكون دليلا على قوله (ومالم يقصد الخ) . نعم فى المحل الثانى الذى فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه

﴿ والمحل الثانى ﴾ حين دخلوا فى الاسـلام وعرفوا الحق ، وتسابقوا الى الانقياد لأوامر النبي عليه الصلاة والسلام ونواهيه . فربما أمَرهم بالأمر وأرشدهم الى ما فيه صلاح دينهم ، فتوجهوا الى ما يَفعل ، ترجيحا له على ما يقول . وقضيتهُ عليه الصلاة والسلام معهم فى توقفهم عن الإحلال بعد ما أمرهم ، حتى قال لأم سلمة[1] : « أمَا تَرَيْنَ أنّ قومَكِ أمرتُهم فلا يأتمرون ؟ » فقالت : اذبحْ واحلِقْ . ففعل النبي صلى الله عليه وسلم ، فاتَّبعُوه . ونهاهم عن الوصال فلم ينتهوا ، واحتجوا بأنه يواصل . فقال : « إنى أبيتُ عند ربى يُطْعِمُنِى ويَسْقِينى[2] » . ولمـا تابعوا فى الوصال واصل بهم حتى يعجزوا ، وقال : « لو مُدَّ لنا فى الشهرِ لواصَلْتُ وِصالاً يدعُ المتعمّقون تعمُّقهم[3] » وسافر بهـم فى رمضان وأمرَهم بالإفطار وكان هو صائما ، فتوقفوا أو توقف بعضهم حتى أفطر هو فأفطروا[4] . وكانوا يبحثون عن أفعاله كما يبحثون عن أقواله . وهـذا من أشد المواضع على العالم المنتصب . وقد تقدم له بيان آخر فى باب البيان لـكن على وجه آخر . والمعنى فى الموضعين واحد

ولعل قائلا يقول : إن النبى صلى الله عليه وسلم كان معصوما ، فكان عمله للاقتداء محلاً بلا إشـكال ؛ بخلاف غـيره ، فانه محل للخطأ والنسيان والمعصية

فى العبادة غير ما يطلبه منهم ، كمسألة الوصال وغيرها ، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنه خاص به

(١) هو جزء من حديث عمرة الحديبية ـــ رواه فى التيسير بطوله عن البخارى وأبى داود

(٢) تقدم (ج ٢ ـــ ص ١٣٨)

(٣) تقدم (ج ١ ـــ ص ٣٤٣)

(٤) عن أبى سعيد قال : أتى رسول الله صلى الله عليه وسـلم على نهر من ماء السماء والناس صيام فى يوم صائف مشاة ، ونبى الله صلى الله عليه وسلم على بغلة له فقال (اشربوا أيها الناس !) قال فأبوا . قال (إنى لست مثلـكم ، إنى أيسركم إنى راكب) فأبوا فثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخذه فنزل فشرب وشرب الناس وما كان يريد أن يشرب . رواه أحمد

والكفر فضلا عن الإيمان ، فأفعاله لا يوثق بها ، فلا تكون مقتدى بها

فالجواب أنه إن اعتبر هذا الاحتمال فى نصب أفعاله حجة للمستفتى فليعتبر مثله فى نصب أقواله ؛ فانه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً لأنه ليس بمعصوم ، ولما لم يكن ذلك معتبرا فى الأقوال لم يكن[1] معتبرا فى الأفعال ولأجل هذا تُستعظم شرعاً زلةُ العالم كما تبين فى هذا الكتاب وفى باب البيان . فحق[2] على المفتى أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله ، بمعنى أنه لابد له من المحافظة على أفعاله حتى تجرى على قانون الشرع ليتَّخَذَ فيها أسوة

(وأما الإقرار) فراجع الى الفعل ، لأن الكف فعل ، وكفُّ المفتى عن الانكار اذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه . وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعياً بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم ، فكذلك يكون بالنسبة الى المنتصب للفتوى . وما تقدم من الأدلة فى الفتوى الفعلية جارٍ هنا بلا إشكال ومن هنا ثابر[3] السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولم يبالوا فى ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرّات عليهم بالقتل فما دونه . ومن أخذ بالرخصة[4] فى ترك الانكار فرّ بدينه واستخفى بنفسه ، مالم يكن ذلك سبباً للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار ، فان ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما . وهو راجع فى الحقيقة الى إعمال القاعدة فى الأمر بالمعروف

---

(١) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة ، فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزنا تاما ، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة مايفتون الناس به ، ترخصا لأنفسهم ، لا سيما فى باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب ، والمنهيات على غير الحرمة

(٢) الحق والمطالبة به شىء ، واتخاذ أفعاله حجة شرعية شىء آخر

(٣) فلم يكفوا عن الانكار ، حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر

(٤) أى فاعتزل الخلق حتى لايترتب على إنكاره أذى شديد يصيبه . وقوله (المراتب الثلاث) أى التغيير باليد واللسان والقلب

والنهى عن المنكر . والمراتبُ الثلاث فى هذا الوجه مذكورة شواهدها فى مواضعها من الكتب المصنفة فيه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

تنبنى على ما قبلها . وهى أن الفتيا لا تصح من مخالف [1] لمقتضى العلم . وهذا وإن كان الأصوليون قد نبّهوا عليه وبينوه فهو فى كلامهم مجملٌ يحتمل البيان بالتفصيل المقرر فى أقسام الفتيا

فأما فتياه بالقول فاذا جرت أقواله على غير المشروع ، وهذا من جملة أقواله فيمكن [2] جريانها على غير المشروع فلا يوثق بها

وأما أفعاله فاذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصح الاقتداء بها ولا جعلها أسوة فى جملة أعمال السلف الصالح

وكذلك إقراره ؛ لأنه من جملة أفعاله

وأيضاً فان كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبيه بالتأثير فان المخالف بجوارحه يدل على مخالفته فى قوله ، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمدّ من أمر واحد [3] قلبى

هذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة

وأما على التفصيل فان المفتى إذا أمر مثلا بالصمت عما لا يَعنى فإن كان صامتاً عما لا يَعنى ففتواه صادقة ، وإن كان من الخائضين فيما لا يَعنى فهى غير صادقة . وإذا دلّك على الزهد فى الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه ، وإن كان راغباً فى الدنيا فهى كاذبة . وإن دلّك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت

---

(١) سيأتى له تفسير الصحة بالانتفاع والوقوع لا الصحة فى الحكم الشرعى ، مالم ينحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة

(٢) أى فيحتمل احتمالا قريباً أن تكون فتياه بالقول غير صحيحة كأقواله الأخرى

(٣) وهو كمال الايمان أو عدمه

فتياه، وإلا فلا . وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة فى الأوامر . ومثلها النواهى: فإذا نهى عن النظر الى الأجنبيات من النساء وكان فى نفسه منتهياً عنها صدقت فتياه ، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان ، أو عن الزنى وهو لا يزنى ، أو عن التفحش وهو لا يتفحش ، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم ، وما أشبه ذلك فهو الصادق الفتيا والذى يقتدى بقوله ويقتدى بفعله ، وإلا فلا ؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل ، بل هو الصدق فى الحقيقة عند العلماء ، ولذلك قال تعالى (رِجالٌ صَدقُوا ما عاهَدوا اللهَ عليه) وقال فى ضده : (ومِنهم مَن عاهَدَ اللهَ لئن آتانا مِن فضله لنَصَّدّقَنَّ — الى قوله : وبما كانُوا يَكذِبون) فاعتبر فى الصدق مطابقه القول الفعل ، وفى الكذب مخالفته . وقال تعالى فى الثلاثة الذين خلفوا : (يا أيُّها الذينَ آمَنوا اتَّقوا اللهَ وكونُوا معَ الصَّادقين [1]) وهكذا إذا أخبر العالم عن الحكم أو أمر أو نهى فإنما ذلك مشترك بينه وبين سائر المكلفين فى الحقيقة ، فإن وافق صدق وان خالف كذَب . فالفتيا لا تصح مع المخالفة ، وإنما تصح مع الموافقة .

وحسبُ الناظر من ذلك سيدُ البشر صلى الله عليه وسلم ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاء والتمام ، حتى أنكر على من قال : يُحِلُّ اللهُ لرسوله ما شاء - وحين سأله الرجل عن أمر فقال : « إنى أفعله » فقال له : إنك لستَ مِثلَنا ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر . غضب صلى الله عليه وسلم وقال : « واللهِ إنى لأرجو أن أكونَ أخشاكم للهِ وأعلمكم بما أتّقى [2] » وفى القرآن عن

---

(١) أى اتقوا الله وكونوا مثلهم فى الصدق وخلوص النية ، كما هو أحد التفاسير . وقال الألوسى إنه المناسب ، أى فهؤلاء قد طابق قولهم فعلهم فلم ينتحلوا أعذارا كغيرهم . وقد يقال إن السبب وإن كان خاصا وهو مطابقة قولهم لفعلهم . إلا أن لفظ الصدق بمعناه الأعم عند الجمهور وهو مطابقة نسبة الخبر للواقع لا يدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله ، وهو المعنى الخاص عند العلماء

(٢) رواه مسلم

شعيب عليه السلام : (قد افترينَا على اللهِ كذباً إن عدنا [١] فى مِلّتِكم بعدَ إذ نجّانا اللهُ مِنها) وقوله : (وما أريدُ أن أخالِفكم الى [٢] ما أنهاكم عنه)، فبيّنت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضى كذب القول ، وهو مقتضى ما تقدم فى المسألة قبل هذا . وقد قالوا فى عصمة [٣] الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وعبادة غير الله إن ذلك لأن القلوب تنفر عمن كانت هذه سبيله . وهذا المعنى جارٍ من باب أولى فيما بعد النبوة ، بالنسبة الى فروع الملة فضلا عن أصولها ؛ فانهم لو كانوا آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ويأتونه ــ عياذاً بالله من ذلك ــ لكان ذلك أولى منفرٍ ، وأقربَ صادٍّ عن الاتباع . فمن كان فى رتبة الوارثة لهم فمن حقيقة نيله الرتبه ظهور الفعل على مصداق القول ولما نهى [٤] عن الرِّبا قال : « وأولُ رِباً أضعُهُ رِبا العبَّاسِ بنِ عَبدِ المطلبِ [٥] » وحين وضع الدماء التى كانت فى الجاهلية قال « وأولُ دَمٍ أضعُهُ دَمُنا ، دمُ ربيعة بن الحارث [٦] » وقال حين شُفِع له

---

(١) لأنه يدعو الناس إلى توحيد الله بلسانه فاذا عاد إلى شركهم كان كاذبا لم يصدق قوله فعله

(٢) يقال (خالفنى فلان إلى كذا) اذا قصده وأنت مول عنه (وخالفنى عنه) بالعكس أى اذا سمعتم نصحى وتجنبتم التطفيف والبخس وعبادة الاوثان وسائر المعاصى فانى لا أفعله واستبد به دونكم لأن الانبياء لا ينهون عن شىء ويخالف فعلهم قولهم . وقد يقال ان الآية ليس فيها أن هذا يعد كذبا ، بخلاف ما قبلها . إلا أن يقال أنها تفيده بضميمتها اليها لأن المخالف اليه فيها هو ما سماه كذبا فى قوله (إن عدنا فى ملتكم)

(٣) أى فى دليلها

(٤) فى خطبة حجة الوداع المشهورة

(٥) تقدم (ج ٤ ــ ص ٤١)

(٦) هو أيضا جزء من تلك الخطبة الجامعة . وقد رواه أبو داود بلفظ دم الحارث بن عبد المطلب وقال الخطابى صحته (دم ربيعة بن الحارث) قال شارح أبى داود عَيْنٌ على بن عبد العزيز أن ربيعة لم يقتل فى الجاهلية ، بل عاش إلى زمن عمر وإنما قتل ولد صغير له ، ونسب الدم اليه لأنه ولى الدم

فى حدّ السرقة : « والذى نفسى بيده لو سرقت فاطمة بنت رسول الله لقطعتُ يدَها[١] » وكله ظاهر فى المحافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة اليه والى قرابته ، وأن الناس فى أحكام الله سواء

والأدلة فى هذا المعنى أكثر من أن تحصى

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول ، فقال الله تعالى : (أتأمرون الناسَ بالبر وتنسوْنَ أنفُسكم) الآية ! وقال : (يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون مالا تفعلون ؟ كبر مقتاً عندَ اللهِ أن تقولوا مالاتفعلون) . عن جعفر بن برقان قال سمعت ميمون ابن مهران يقول: « إن القاصّ المتكلمَ ينتظر المقت[٢] ؛ والمستمع ينتظر الرحمة » قلت أرأيتَ قول الله : « يا أيها الذين آمنوا لِمَ تَقُولونَ مالا تَفعلون) الآية ! هوالرجل يقرظ نفسه فيقول فعلت كذا وكذا من الخير ؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كان فيه تقصير ؟ فقال : كلاهما

فان قيل : إن كان كما قلت تعذَّر القيام بالفتوى و بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وقد قال العلماء إنه لا يلزم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن يكون صاحبُه مؤتمرا أو منتهياً ، وإلا أدى ذلك الى خرم الأصل ، وقد مرأن كل تكملة أدت الى انخرام الأصل المكمَّل غير معتبرة . فكذلك هنا[٣] ، ومثله الانتصاب للفتوى . ومن الذى يوجد لا يزِلّ ولا يضِل ولا يخالف قولُه فعلَه ؟ ولا سيما فى الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة . نعم ، لا إشكال فى أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم فى هذه المراتب . وأما أن

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة عن عائشة

(٢) لأنه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ فيمقت من الله ومن العباد . أما المستمع فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم

(٣) أى فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فانه أصل كلى فى الدين ، ومكمله الائتمار والانتهاء ، حتى يكون قدوة وينتفع به ، ولكنه إذا جعل هذا المكمل شرطا مطردا حتى عند عدم وجود المؤتمر انخرم الأمر بالمعروف وضاع هذا الأصل فيهمل هذا المكمل

يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب هذا مشكل جداً

فالجواب أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر ، لأنا إنما تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع فى الوقوع لا فى الحكم الشرعى . فنحن نقول واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق ، طابق قوله فعله أم لا ، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ، ولا يطرد[1] إن حصل . وذلك أنه إن كان موافقا قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به فى القول والفعل معا ، أو كان مظنة للحصول ، لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه . وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق ، أولا . فان كان الأول فلا إشكال فى عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة ، ومن اقتدى به كان مخالفا مثله ، فلا فتوى فى الحقيقة ولا حكم . وإن كان الثانى صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق[2] دون ما خالف . فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو فى فعله على حسب فتواه حصل تصديق قوله بفعله . وإذا أفتاك بالزهد فى الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح فى أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا و يخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق القول الفعل . هذا و إن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله فقد نصبه الشارع أيضاً ليؤخذ بقوله وفعله ؛ لأنه وارث النبى . فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة ، وكذب الفعل القول ؛ لما فى الجبلات من جواذب التأسى بالأفعال . فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها فى الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على

---

(١) أى بل يقع الانتفاع به نادرا ، بخلاف الصادق فالانتفاع به مطرد أى غالب ، كما سيقول (أو كان مظنة للحصول)

(٢) أى فيما وافق فيه قوله فعله أما كل ماخالف فيه قوله فعله فلا يعتد بقوله المخالف لفعله فيه وسيأتى أنه يحمل ذلك على كمال الصحة لا على البطلان ، لأن الشرع نصبه للمتابعة فى القول وان خالف مرتبته فى الفعل . وسيأتى مزيد البيان فى الفصل الآتى

الاطلاق ، وقد قال أبو الأسود الدؤلى :

إبدأ بنفسك فانهها عن غيها فاذا انتهت عنه فأنت حكيم
فهناك يُسمع ماتقول ويُقتدَى بالرأى منك ويَنفعُ التعليمُ
لاتَنهَ عن خُلُق وتأتىَ مثله عارٌ عليك — إذا فعلتَ — عظيمُ

وهو معنى موافق للنقل والعقل ، لاخلاف فيه بين العقلاء

فصل

فإن قيل : فما حكم المستفتى مع هذا المفتى الذى لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح تقليده فى باب التكليف ، أم لا ؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله و يعمل عليه ، أو لا ؟ فالجواب أن هذه المسألة مبنية على ماتقدم ؛ فان أخذت من جهة الصحة فى الوقوع فلاتصح؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتى فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتى . هذا هو المطرد والغالب ؛ وما سواه كالمحفوظ النادر الذى لايقوم منه أصل كلى بحال . وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعى فالفقه فيها ظاهر : فان كانت مخالفته ظاهرةً قادحة فى عدالته فلا يصح إلزامه ؛ إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقُه ، وغير العدل لايوثق به و إن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة فى نفس الأمر ؛ إذ لايمكن علم ذلك إلا من جهته ، وجهته غير موثوق بها ، فيسقط الالزام عن المستفتى ، و إذا سقط الالزام عن المستفتى فهل يبقى إلزام[1] المفتى متوجهاً أم لا ؟ يجرى[2] ذلك على الخلاف فى مسألة حصول الشرط الشرعى : هل هو شرط[3]

---

(١) أى هل يبقى مكلفا بالافتاء مع فقد الشرط الشرعى وهو العدالة أولا

(٢) قد يقال : وهل العدالة شرط فى تكليفه بالابلاغ أم هى شرط شرعى لالزام المستفتى الأخذ بأقواله ؟

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذلك فى التكليف . وتبرأ الحنفية من كون ذلك عاما ، وقالوا إنه لا يقول به عاقل . بل النزاع بينهم وبين الشافعية فى خصوص تكليف

فى التكليف أم لا ؟ وذلك مقرر فى كتب الأصول . وإن لم تكن مخالفته قادحة فى عدالته فقبول قوله صحيح ، والعمل عليه مبرئ للذمة ، والإلزام الشرعى متوجه عليهما معاً

﴿ المسألة الرابعة ﴾

المفتى البالغ ذِروة الدرجة هو الذى يَحمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور ، فلا يذهب بهم مذهبَ الشدة ، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال .

والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذى جاءت به الشريعة ، فانه قد مر أن مقصد الشارع من المكلفِ الحملُ على التوسط من غير إفراط ولا تفريط ، فاذا خرج عن ذلك فى المستفتين خرج عن قصد الشارع ، ولذلك كان ماخرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين

وأيضاً (١) فإن هذا المذهب كان المفهومَ من شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الأكرمين ، وقد رد (٢) عليه الصلاة والسلام التبتل ، وقال لمعاذ لمّا أطال بالناس فى الصلاة : « أفَتَّانٌ أنت يامُعاذ ؟ (٣) » ، وقال : « إنَّ منكم مُنَفرين (٤) » ، وقال : « سَدّدوا ، وقارِبوا ، واغدُوا ورُوحُوا وشيء من الدُّلجة ، والقصدَ القصدَ تَبلُغُوا (٥) » ، وقال : « عليكم من العملِ ماتُطِيقون ؛ فانَّ اللهَ

الكفار بفروع الشريعة لا غير . وعليه لامحل لاجراء هذا الخلاف هنا حتى يعد تسليم أن العدالة شرط فى وجوب الابلاغ

(١) دليل ثان غير استدلاله بالقاعدة الأصولية التى تقدمت له فى كتاب المقاصد فى المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث

(٢) أى على جماعة من أصحابه طلبوا منه ذلك

(٣) أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا الترمذى

(٤) رواه البخارى فى صلاة الجماعة

(٥) رواه البخارى فى كتاب الايمان

لا يملُّ حتى تملُّوا » ، وقال : « أحبُّ العملِ إلى اللهِ مادام عليه صاحِبُه و إن قلَّ [١] » ، ورد عليهم الوصال . وكثير من هذا

وأيضاً فان الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل ، ولا تقوم به مصلحة الخلق : أما فى طرف التشديد فانه مَهلكة ، وأما فى طرف الانحلال فكذلك أيضاً ؛ لأن المستفتى إذا ذُهب به مذهب العنَت والحرَج بُغض اليه الدين ، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة . وهو مشاهد . وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشى مع الهوى والشهوة ، والشرعُ إنما جاء بالنهى عن الهوى ، واتباع الهوى مُهلك . والأدلة كثيرة

فصل

فعلى هذا يكون الميل إلى الرخص فى الفتيا بإطلاق مضاداً للمشى على التوسط ، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له أيضاً

وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد ، فلا يجعل بينهما وسطاً وهذا غلط ، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب . ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك . وأكثرُ مَن هذا شأنه مِن أهل الانتماء إلى العلم يتعلق بالخلاف الوارد فى المسائل العلمية ، بحيث يتحرى [٢] الفتوى بالقول الذى يوافق هوى المستفتى ، بناء منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج فى حقه ، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى ، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة . وهذا قلبٌ للمعنى المقصود فى الشريعة . وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المشقات التى يترخص بسببها ، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى ، وأن

(١) بعض حديث أخرجه فى التيسير عن السنة

(٢) تقدم الكلام على هذا بأوفى بيان فى المسألة الثالثة ولواحقها من كتاب الاجتهاد

الشريعة حمل على التوسط : لا على مطلق التخفيف ، و إلا لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث هو حرج ومخالف للهوى ، ولا على مطلق التشديد . فليأخذ الموفق فى هذا الموضوع حذره ، فانه مزلة قدم على وضوح الأمر فيه

فصل

قد يسوغ للمجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ماهو فوق الوسط ، بناء على ماتقدم فى أحكام الرخص . ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يخفى مالعله يقتدى به فيه ، فربما اقتدى به فيه مَن لاطاقة له بذلك العمل فينقطع ، و إن اتفق ظهوره للناس نبه عليه ، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ؛ إذ كان قد فاق الناسَ عبادةً وخلقاً ، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة ، فربما اتبع لظهور عمله ؛ فكان ينهى عنه فى مواضع ؛ كنهيه عن الوصال ، ومراجعته لعمرو بن العاص[(١)] فى سرد الصوم . وقد قال تعالى : (واعلَموا أنَّ فِيكمُ رَسولَ اللهِ ، لو يُطِيعكم فِى كَثِير مِن الأمر لعنِتُّم) . وأمر بحل الحبل[(٢)] الممدود بين الساريتين ، وأنكر[(٣)] على الحولاء بنت تُوَيت قيامها الليل ، وربما ترك العمل[(٤)] خوفاً أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . ولهذا — والله أعلم — أخفى السلف الصالح أعمالهم لئلا يتخذوا قدوة ، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره ، و إذا كان الإظهار عرضة للاقتداء لم يظهر منه الا ماصح للجمهور أن يحتملوه

فصل

إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع ، وهو الذى كان

---

(١) كانت المراجعة لعبد الله بن عمرو بن العاص لا لعمرو نفسه

(٢) حبل وضعته زينب أم المؤمنين رضى الله عنها حتى إذا فترت تعلقت به والحديث أخرجه البخارى وأبو داود والنسائى

(٣) أخرجه فى التيسير عن الثلاثة والنسائى (بلفظ امرأة من بنى أسد)

(٤) كقيام رمضان جماعة فى المسجد

عليه السلف الصالح ، فلينظر المقلِّد أى مذهب كان أجرى على هذا الطريق ، فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار ، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله ، ولـكن الترجيح فيها لابد منه ؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدم ، وأقرب إلى تحرى قصد الشارع فى مسائل الاجتهاد . فقد قالوا فى مذهب داود لمَّا وقف مع الظاهر مطلقاً : إنه بدعة حدثت بعد المائتين . وقالوا فى مذهب أصحاب الرأى : لايكاد المُعرِق فى القياس إلا يُفارقُ السنة . فان كان ثمَّ رأى بين هذين فهو الأولى بالاتباع . والتعيين فى هذا المذهب موكول إلى أهله . والله أعلم .

الطرف الثالث

فيما يتعلق باعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به
ويشتمل على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعه فى الدين إلا السؤال عنها على الجملة (١) ؛ لأن الله لم يتعبد الخلق بالجهل ، وإنما تعبدهم على مقتضى قوله سبحانه : (واتَّقُوا الله ويُعلِّـمُكُمُ الله) لا على ما يفهمه (٢) كثير من الناس ، بل على ما

(١) أى سواء أسأل عنها وطلب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما فى العقائد وكما فى الفروع إن كان من أهل الاستقلال أم سأل بمقدار ما يصحح به عمله فقط . وأيضا سواء أ كان سؤاله لمن هو أهل أم لا ، الخ ماسيبينه فى المسألة الثانية

(٢) يفهمونها على حد (ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) إلا أن فهمهم لاتساعده قواعد اللغة الفصحى ، لأنه مبنى على أن جملة (ويعلمكم) حال مقدرة ، أو بمعنى مضمونا لـكم التعليم وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى ، ولـكن الجملة المضارعية المثبتة وقوعها حالا بالواو قليل ، حتى قالوا لابد له من التأويل ، والوجه الثانى أن هذه الجمل الثلاث مستقلة بعضها عن بعض . فالأولى طلب تقوى الله ، والثانية وعد بالانعام ، والثالثة غاية التعظيم ، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كرهوا تكرار اللفظ الواحد فى الجمل المتعاقبة

قرره الأئمة فى صناعة النحو . أى إن الله يعلمكم على كل حال ، فاتقوه . فكأن الثانى سبب فى الأول ، فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتبا معنويا ، وهو يقتضى تقدم العلم على العمل . والأدلة على هذا المعنى كثيرة ، وهى قضية لا نزاع فيها ، فلا فائدة فى التطويل فيها ، لكنها كالمقدمة لمعنى آخر . وهى :

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر فى الشريعة جوابه ؛ لأنه إسنادُ أمر الى غير أهله ، والإجماع على عدم صحة مثل هذا ، بل لا يمكن[1] فى الواقع ، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه : أخبرنى عما لا تدرى؛ وأنا أسند أمرى لك فيما نحن بالجهل به على سواء . ومثل هذا لا يدخل فى زمرة العقلاء ؛ إذ لو قال له دُلّنى فى هذه المفازة على الطريق الى الموضع الفلانى ، وقد علم أنهما فى الجهل بالطريق سواء لَعُدَّ من زمرة المجانين . فالطريق الشرعى أولى ؛ لأنه هلاك أخروى ، وذلك هلاك دنيوى خاصة . والإطناب فى هذا أيضاً غير محتاج اليه ؛ غير أنا نقول بعده :

إذا تعين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذى يسأل عنه . فلا يخلو أن يتحد فى ذلك القطر أو يتعدد . فإن اتحد فلا إشكال وإن تعدد فالنظر فى التخيير وفى الترجيح قد تكفل به أهل الأصول . وذلك إذا لم يعرف أقوالهم فى المسألة قبل السؤال . أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح ؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله . وتخييرُه يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه ألبتة . وقد مر[2] فى ذلك تقريرٌ حسن فى هذا الكتاب فلا نعيده

(١) أى حصوله من العقلاء

(٢) فى المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها

« المسألة الثالثة »

حيث يتعين الترجيح فله طريقان : « أحدهما » عام « والآخر » خاص

« فأما العام » فهو المذكور فى كتب الأصول ؛ إلا أن فيه موضعا يجب أن يتأمل ويحترز منه . وذلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة الى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم ، أو على أهلها القائلين بها ، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتدّون بها ويراعونها ، ويفتون بصحة الاستناد اليهم فى الفتوى . وهو غير لائق بمناصب المرجحين . وأكثر ماوقع ذلك فى الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذهب داود ونحوه . فلنذكر هنا أموراً يجب التنبه لها

« أحدها » أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع فى الحقيقة بعد الاشتراك فى الوصف الذى تفاوتا فيه ، وإلا فهو إبطال لأحدهما ، وإهمال لجانبه رأساً . ومثله هذا لا يسمى ترجيحاً . وإذا كان كذلك فالخروج فى بعض المذاهب على بعض الى القدح فى أصل الوصف بالنسبة الى أحد المتصفين خروج عن نمط[1] الى نمط آخر مخالف له . وهذا ليس من شأن العلماء . وإنما الذى يليق بذلك الطعن والقدح فى حصول ذلك الوصف لمن تعاطاه وليس من أهله ، والأئمة المذكورون برآء[2] من ذلك النمط لا يليق بهم

« والثانى » أن الطعن فى مساق الترجيح يبين[3] العناد من أهل المذهب المطعون عليه ، ويزيد فى دواعى التمادى والإصرار على ما هم عليه ؛ لأن الذى غُض من جانبه مع اعتقاده خلافَ ذلك حقيقٌ بأن يتعصب لما هو عليه ويُظهر

---

(١) لعل فيه سقط كلمة (الترجيح)

(٢) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبهم ، الخ ما تقدم

(٣) أى يثيره

محاسنه فلا يكون للترجيح المسوق هذا المساق فائدة زائدة على الإغراء بالتزام و إن كان مرجوحاً ؛ فان الترجيح لم يحصل .

﴿ والثالث ﴾ أن هذا الترجيح مُغرٍ بانتصاب المخالف للترجيح بالمثل أيضاً فبينا نحن نتتبع المحاسن[1] صرنا نتتبع القبائح ؛ فان النفوس مجبولة على الانتصار لأنفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها ، فمن غَضَّ من جانب صاحبه غض صاحبُه من جانبه ، فكأنَّ المرجحَ لمذهبه على هذا الوجه غاضٌّ من جانب مذهبه ؛ فانه تسبب فى ذلك ، كما فى الحديث : « إنَّ مِن أكبرِ الكبائرِ أن يسُبَّ الرجلُ والدَيه » قالوا: وهل يسبُّ الرجلُ والديه ؟ قال : « يسُبُّ أبا الرجلِ فيسُبُّ أباه ، ويَسبُّ أُمَّه فيسُبُّ أمّه[2] » فهذا من ذلك . وقد منع الله أشياء من الجائزات[3] لإفضائها الى الممنوع ؛ كقوله : (لا تقُولوا راعِنا) وقوله : (ولا تسُبُّوا الذين يدْعون مِن دُونِ الله) الآية . وأشباه ذلك

﴿ والرابع ﴾ أن هذا العمل مورِثٌ للتدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب . وربما نشأ الصغير منهم على ذلك ، حتى يرسخ فى قلوب أهل المذاهب بغض من خالفهم فيتفرقوا شيعاً ، وقد نهى الله تعالى عن ذلك وقال (ولا تكُونُوا كالذين تفرّقُوا واختلفُوا) الآية ! وقال : (إن الذين فَرَّقُوا دِينَهم وكانوا شِيَعاً لستَ مِنهم فى شَىء) وقد مر تقرير هذا المعنى قبل . فكلُّ ما أدّى الى هذا ممنوع . فالترجيح بما يؤدى الى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء ممنوع . ونقل الطبرى عن عمر بن الخطاب — وإن لم يصحح سنده — أنه لما أرسل الحطيئة من الحبس فى هجاء الزبرقان بن بدر قال له : إياك والشعر ! قال : لا أقدر ياأمير المؤمنين على تركه ؛ مأكلةُ عيالى ، ونملة على لسانى قال : فشبِّب بأهلك ، و إياك

---

(١) أى فبترجيح بها صار كل منا يبحث عن القبائح عند الآخر ، يزعم أن ذلك يرجح مذهبه

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ٣٦٠)

(٣) أى فما بالك بالممنوعات ؟

وكلٌّ مدحة مجحفة ! قال : وما هى ؟ قال : تقول بنو فلان خير من بنى فلان. إمدح ولا تفضّل . قال : أنت ياأمير المؤمنين أشعر منى . فان صح هذا الخبر وإلا فمعناه صحيح ، فإن المدح إذا أدى الى ذم الغير كان مجحفا . والعوائد شاهدة بذلك.

﴿ والخامس ﴾ أن الطعن والتقبيح فى مساق الرد أو الترجيح ربما أدى إلى التغالى والانحراف فى المذاهب ، زائداً إلى ماتقدم ، فيكون ذلك سبب[1] إثارة الأحقاد الناشئة عن التقبيح الصادر بين المختلفين فى معارض الترجيح والمحاجّة . قال الغزالى فى بعض كتبه : أكثر الجهالة إنما رسخت فى قلوب العوام بتعصب جماعة من جُهال أهل الحق أظهروا الحق فى معرض التحدى والإدلاء[2]. ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء ، فثارت من بواطنهم دواعى المعاندة والمخالفة ، ورسخت فى قلوبهم الاعتقادات الباطلة ، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها ، حتى انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن الحروف التى نطقوا بها فى الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة . ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا فى قلب مجنون. فضلا عن قلب عاقل

هذا ما قال . وهو الحق الذى تشهد له العوائد الجارية

وقد جاء فى حديث الذى لطم وجه اليهودى القائل : « والذى اصطفى موسى على البشر » أن النبى صلى الله عليه وسلم غضب وقال : « لا تفضلوا بين الأنبياء[3] ».

---

(١) لعله (بسبب) كما يدل عليه لاحق الكلام . فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالى فى مجافاة الحق ، بسبب الأحقاد الناشئة عن مر التشنيع فى معرض المحاجة ، كما سيمثل له فى كلام الغزالى

(٢) من قولهم (أدلى فلان فى فلان) أى قال قبيحا ، وليس المراد الادلاء بالحجة لأنه لا يناسب ما قبله وما بعده

(٣) روى مسلم (لاتفضلوا بين أنبياء الله ، فانه ينفخ فى الصور فيصعق من فى السموات والأرض الا من شاء الله — الى أن قال : فاذا موسى عليه الصلاة والسلام آخذ بالعرش الخ)

أو«لا تفضلونى على موسى[١]» مع أن النبى صلى الله عليه وسلم جاء بالتفضيل[٢] أيضاً: فذكر المازرى فى تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد لا تفضلوا بين أنبياء الله تفضيلا يؤدى الى نقص بعضهم · قال وقد خرج الحديث على سبب ، وهو لطم الأنصارى وجه اليهودى ، فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من من هذه الفعلة انتقاص موسى ، فنهى عن التفضيل المؤدى إلى نقص الحقوق . قال عياض : وقد يحتمل أن يقول هذا وإن علم بفضله عليهم وأعلم به أمته؛ لكن نهاه عن الخوض فيه والمجادلة به ؛ إذ قد يكون ذلك ذريعة إلى ذكر ما لا يحب منهم عند الجدال ، أو ما يحدث[٣] فى النفس لهم بحكم الضجر والمراء ، فكان نهيه عن المماراة فى ذلك كما نهى عنه فى القرآن[٤] وغير ذلك . هذا ما قال . وهو حق ، فيجب أن يعمل به فيما بين العلماء ، فانهم ورثة الأنبياء

فصل

وأما إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التى يشهد بها الكافة فلا حرج فيه ، بل هو مما لا بد منه فى هذه المواطن ، أعنى عند الحاجة اليه وأصله من الكتاب قول الله تعالى : (تلك الرسلُ فضلنا بعضهمْ على بعضٍ) الآية ! فبين أصل التفضيل ، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل وقال تعالى : (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعضٍ وآتينا داودَ زَبوراً) وفى الحديث من هذا كثير « لما سئل من أكرمُ الناس ؟ فقال : أتقاهم فقالوا : ليس عن هذا نسألك . قال : فيوسف ، نبىُّ الله ابن نبىٍّ الله ابن نبىٍّ الله ،

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا النسائى بلفظ (لا تخيرونى) وسيأتى للمؤلف قريبا

(٢) أى التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى . فهو راجع للروايتين

(٣) معطوف على (ذكر) أى ذريعة إلى أن يحدث فى نفوسهم شىء لا يليق بمقامهم بسبب ضجرها من المراء والجدل وإن لم يتكلم به

(٤) ولا تجادلوا أهل الكتاب

ابن خليل الله قالوا : ليس عن هذا نسألك : قال : فعن معادن العرب تسألونى ؟ خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا [(١)] » وقال عليه الصلاة والسلام : « بينا موسى فى ملأ من بنى إسرائيل جاءه رجل فقال هل تعلم أحداً أعلم منك ؟ قال : لا : فأوحى اللهُ إليه : بلى ، عبدنا خضِر [(٢)] » وفى رواية « أن موسى قام خطيباً فى بنى إسرائيل فسئل : أىُّ الناس أعلم ؟ قال : أنا . فعتب الله عليه ، إذا لم يردَّ العلم اليه . قال له : بلى لى عبدٌ بمجمع البحرين هو أعلم منك » الحديث [(٣)] واستبّ رجلٌ من المسلمين ورجلٌ من اليهود ، فقال المسلم : والذى اصطفى محمداً على العالمين ، فى قسم يقسم به : فقال اليهودى : والذى اصطفى موسى على العالمين! الى أن قال عليه الصلاة والسلام : « لا تخيرونى على موسى ؛ فإن الناس يَصعقون فأكونُ أولَ من يفيق ؛ فإذا موسى آخذٌ بجانب العرش . فلا أدرى أ كان فيمن صَعَق فأفاق أو كان ممن استثنى اللهُ [(٤)] » وفى رواية : لا تفضلوا بين الأنبياء ؛ فانه ينفخ فى الصور » الحديث [(٥)] ! فهذا [(٦)] نفى للتفضيل مستند الى دليل ، وهو دليل على صحة التفضيل فى الجملة إذا كان ثم مرجح . وقال « كمل من الرجال كثيرٌ ، ولم يكمل من النساء الا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران . وإن فضل عائشة على النساءِ كفضل الثريد على سائر الطعام [(٧)] » وقال للذى قال له يا خير

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الشيخين

(٢) أخرجه فى التيسير عن الشيخين والترمذى . وهذه إحدى روايات مسلم بلفظ (الخضر)

(٣) أخرجه فى التيسير عن الشيخين والترمذى . ولا منافاة بين الروايتين ؛ ففى الأولى أيضا لم يرد العلم إلى الله تعالى

(٤) و (٥) تقدما آنفا

(٦) أى فهذا النوع فى حديثى موسى نهى عن التفضيل إذا لم يكن له مرجح . فاذا كان له مرجح ومستند فلا مانع منه ، كما فى الأحاديث الأخرى . ومنه يعلم أن الأصل هكذا (نفى للتفضيل إذا كان غير مستند إلى دليل) كما يرشد اليه ما بعده

(٧) رواه البخارى فى كتاب أحاديث الأنبياء

البرية ! : « ذاك إبراهيم [(١)] » وقال فى الحديث الآخر : « أنا سيد ولد آدم [(٢)] » وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق . وليس النظر هنا فى وجه التعارض بين الحديثين ، وإنما النظر فى صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجملة ، وهو ثابت [(٣)] من الحديثين . وقال : « خيرُ القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم [(٤)] » وقال عمر [(٥)] : كنا نخير بين الناس فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان . وقال عثمان [(٦)] للرهط القرشيين الثلاثة ، وهم عبد الله بن الزبير ، وسعيد بن العاص ، وعبد الرحمن ابن الحرث بن هشام : « إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابتٍ فى شىء من القرآن [(٧)] فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم » ففعلوا ذلك . وقال خيرُ دور الأنصار بنو النجار ، ثم بنو عبد الأشهل ، ثم بنو الحرث بن الخزرج ، ثم بنو ساعدة . وفى كلِّ دور الأنصار خيرٌ [(٨)] » وقال « أرحم أمتى بأمتى أبو بكر ، وأشدهمُ فى الله عمر ، وأصدقهم حياء عثمان ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ ابنُ

---

(١) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذى

(٢) فى الجامع الصغير (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة) وهو صدر حديثين. أحدهما عن مسلم وأبى داود عن أبى هريرة وثانيهما عن احمد والترمذى عن أبى سعيد.

(٣) أى فى كل منهما صراحة ، وإن كان الأول يفيد تفضيل ابراهيم على جميع الخلق والثانى يفيد تفضيل خاتم الأنبياء على أولاد آدم . فلذا كان بينهما تعارض. كما قال المؤلف

(٤) فى البخارى بلفظ (خير الناس)

(٥) صوابه (ابن عمر) كما فى البخارى والترمذى وأبى داود . وأيضا فمثله لا يقع من عمر

(٦) أخرجه البخارى والترمذى

(٧) أى من جهة الاملاء الذى ينبنى على النطق لا فى أصل الألفاظ حاشا لله ، أن يكون ذلك فى المتواترة ألفاظه لفظا لفظا

(٨) رواه البخارى فى فضائل الانصار

جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أُبيٌّ بن كعب . ولكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجرّاح[١] » وقال عبد الرحمن بن يزيد : سألنا حذيفة عن رجل قريب السمت والهدْى من النبي صلى الله عليه وسلم حتى نأخذ عنه ، فقال : ما أعرف أحداً أقرب سَمْتاً وَهَدْياً ودلاً بالنبي صلى الله عليه وسلم من ابن أُمّ عبد[٢] . ولما حضر معاذاً الوفاة قيل له يا أبا عبد الرحمن أوصنا ! قال أجلسونى ! قال إن العلم والايمان مكانهما ، من ابتغاهما وجدهما ، يقول ذلك ثلاث مرات ، والتمسوا العلم عند أربعة رهط . عند عُويمر أبى الدرداء ، وعند سلمان الفارسى ، وعند عبد الله بن مسعود . وعند عبد الله بن سلام . الحديث !

وقال عليه الصلاة والسلام : « اقتدوا باللذين من بعدى : أبى بكر وعمر[٣]

---

(١) ذكر فى التيسير عن الترمذى عن أنس (أرحم أمتى بأمتى أبو بكر ، وأشدهم فى أمر الله تعالى عمر ، وأشدهم حياء عثمان ، وأفضلهم على ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أبى بن كعب ، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح ولا أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبى ذر ، أشبه عيسى عليه السلام فى ورعه ، فقال عمر رضى الله عنه أتعرف ذلك له ؟ قال نعم فاعرفوه له) — ورواه فى الجامع الصغير عن ابن عمر بزيادة يسيرة عما هنا عن ابن أبى ليلى ولفظه (أرأف أمتى الخ)

قال المناوى فى شرح الجامع الصغير لكن فى الباب أيضا عن أنس وجابر وغيرهما عند الترمذى وابن ماجة والحاكم وغيرهم ، لكن قالوا فى روايتهم (ارحم) بدل ارأف وقال الترمذى : حسن صحيح ، وأبو داود والحاكم على شرطهما وتعقبهم ابن عبد الهادى فى تذكرته بأن فى متنه نكارة وبأن شيخه ضعفه ، بل رجح وضعه اه

وقال ابن حجر فى الفتح : هذا الحديث أورده الترمذى وابن حبان من طريق عبد الوهاب الثقفى عن خالد الحذاء مطولا وأوله (ارحم)وإسناده صحيح ، إلا أن الحفاظ قالوا إن الصواب فى أوله الارسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخارى اه

(٢) وهو عبد الله بن مسعود

(٣) أخرجه الترمذى كما فى التيسير

وما جاء فى الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبنى عليه من شعائر الدين وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح ، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذى لايتعدى إلى سواه ، وكذلك فعل السلف الصالح

فصل

وربما انتهت الغفلة او التغافل بقوم ممن يشار إليهم فى أهل العلم أن صيروا الترجيح بالتنقيص تصريحا أو تعريضا دأبهم ، وعمروا بذلك دواوينهم ، وسودوا به قراطيسهم ، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة فى أصول الفقه ، أو كالترجمة ، وفيه ما فيه مما أشير إلى بعضه ، بل تطرق الأمر إلى السلف الصالح من الصحابة فمن دونهم ، فرأيت بعض التآليف المؤلفة فى تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحَى التنقيص بمن جعله مرجوحا وتنزيه الراجح عنده مما نسب الى المرجوح عنده ، بل أتى الوادى فطمَّ على القرى ، فصار هذا النحو مستعملا فيما بين الانبياء ، وتطرق ذلك الى شرذمة من الجهال فنظموا فيه ونثروا وأخذوا فى ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه ، بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء ، ولكن مستندين الى منقولات أخذوها على غير وجهها ، وهو خروج عن الحق . وقد علمت السبب فى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تفضِّلو بينَ الأنْبِياء » وما قال الناسُ فيه . فإياكَ والدخول فىهذه المضايق ، ففيها الخروج عن الصراط المستقيم

﴿ وأما الترجيح الخاص ﴾ فلنفرد له مسألة . وهى :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين : «أحدهما» مَن كان منهم فى أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه ، فهو متصف بأوصاف العلم ، قائم معه مقام الامتثال التام ، حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال

أغناك عن السؤال فى كثير من الأعمال ، كما كان رسول الله عليه وسلم يؤخذ العلم من قوله وفعله و إقراره

فهذا القسم إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك « وهو القسم الثانى » و إن كان فى أهل العدالة مبرزاً ، لوجهين :

﴿ أحدهما ﴾ ما تقدم فى موضعه من أن مَن هذا حاله فوعظه أبلغ ، وقوله أنفع ، وفتواه أوقع فى القلوب ممن ليس كذلك ، لأنه الذى ظهرت ينابيع العلم عليه ، واستنارت كليته به ، وصار كلامه خارجا من صميم القلب ، والكلام إذا خرج من القلب وقع فى القلب . ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم : (إنما يخشى الله من عبادِه العلماء) بخلاف من لم يكن كذلك ، فانه و إن كان عدلا وصادقا وفاضلا لا يبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ ، حسبما حققته التجربة العادية.

(والثانى)[(١)] أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول ، كما تقدم بيانه أيضا ؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب ، وانقادت له بالطواعية النفوس بخلاف من لم يبلغ ذلك المقام و إن كان فضله ودينه معلوما . ولكن التفاوت الحاصل فى هذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها . فمن زهَّد الناس فى الفضول التى لا تقدح فى العدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها فتزهيده أنفع من تزهيد من زهد فيها وليس بتارك لها ؛ فان ذلك مخالفة و إن كانت جائزة ، وفى مخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله

فاذا اختلف مراتب المفتين فى هذه المطابقة فالراجح للمقلد اتِّباع من غلبت مطابقة قوله بفعله .

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهى ، فاذا طابق فيهما — أعنى فيما عدا شروط العدالة — فالأرجح المطابقة فى النواهى . فاذا وجد مجتهدان أحدهما مثابر على أن لا يرتكب منهيا عنه لكنه فى الأوامر ليس كذلك.

(١) يحتاج إلى الفرق بين هذا الوجه وسابقه .

والآخر مثابر على أن لايخالف[1] مأموراً به لـكنه فى النواهى على غير ذلك ، فالأول أرجح فى الاتباع من الثانى ؛ لأن الأوامر والنواهى فيما عدا شروط العدالة إنما مطابقتها من المكملات ومحاسن العادات ، واجتناب النواهى آكد وأبلغ فى القصد الشرعى من أوجه

« أحدها » أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح . وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم

﴿ والثانى ﴾ أن المناهى تمتثل بفعل واحد وهو الـكف ، فللانسان قدرة عليها فى الجملة من غير مشقة . وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها ، و إنما تتوارد على المـكلف على البدل بحسب ما اقتضاه الترجيح . فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق ، بخلاف بعض النواهى ، فانه مخالفة فى الجملة فترك النواهى أبلغ فى تحقيق الموافقة

﴿ الثالث ﴾ النقل ، فقدجاء فى الحديث : « فاذا نهيتُكُم عن شىء فانتهوا و إذا أمرتُـكم بأمر فأْتو منه مااستطعتم » [2] فجعل المناهى آكد فى الاعتبار من الأوامر ، حيث حتَّم فى المناهى من غير مَثْنَوِيَّة ، ولم يحتم ذلك فى الأوامر إلامع التقييد بالاستطاعة . وذلك إشعارٌ بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهى على مطابقة الأوامر .

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الاقتداء بالأفعال الصادرة من أهل الاقتداء يقع على وجهين :

« أحدها » أن يكون المقتدى به بالأفعال ممن دل الدليل على عصمته ؛ كالاقتداء بفعل النبى صلى الله عليه وسلم ، أو فعل أهل الاجماع أو ما يعلم [3]

(١) أى بقدر مافى قدرته ، كما تقدم له ، وكما يأتى فى قوله بعد (فلا قدرة للبشر على فعل جميعها الخ)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٦٣)

(٣) واقعة موقع (من) فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمته

بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطئون على الخطأ ؛ كعمل أهل المدينة على رأى مالك « والثانى » ما كان بخلاف ذلك

فأما الثانى فعلى ضربين : « أحدهما » أن ينتصب بفعله ذلك لأن يقتدي به قصداً ، كأوامر الحكام ونواهيهم ، وأعمالهم فى مقطع الحكم : من أخذ وإعطاء ورد وإمضاء ، ونحو ذلك ؛ أو [1] يتعين بالقرائن قصده اليه تعبداً به واهتماما بشأنه ديناً وأمانة « والآخر » أن لايتعين فيه شيء من ذلك

فهذه أقسام ثلاثة ، لابد من الكلام عليها بالنسبة الى الاقتداء

﴿ فالقسم الأول ﴾ لا يخلو أن يقصد المقتدى إيقاع الفعل على الوجه الذى وقعه عليه المقتدى به ، لا يَقصِد به إلا ذلك ، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا ، من غير زيادة ؛ أو يزيد عليه تنوية المقتدى به فى الفعل أحسن [2] المحامل مع احتماله فى نفسه ، فيبنى فى اقتدائه على المحمل الأحسن ، ويجعله أصلا يرتب عليه الأحكام ويفرع عليه المسائل

فأما الأول فلا إشكال فى صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون كما اقتدى [3] الصحابة بالنبى صلى الله عليه وسلم فى أشياء كثيرة : كنزع الخاتم الذهبى

---

(١) صنف آخر من أحد الضربين ، وقوله (والآخر الخ) هو الضرب الثانى فلا هو ممن دل الدليل على عصمته ، ولا هو ممن انتصب للاقتداء أو تعين قصده ، فلذا كانت الأقسام ثلاثة فقط

(٢) وهو أن يكون فعله تعبداً ، مع احتماله ان يكون دنيويا ، وقد يقال إنه فى صورة فهم مغزاه وسره الشرعى ، يتعين فيه ان يكون فاهما فيه التعبد من المعصوم فعدم التنوية المذكورة انما يظهر فيما لم يفهم مغزاه

(٣) فان قيل :وهل اقتداؤهم به صلى الله عليه وسلم فى مثل الافطار فى السفر والاحلال من العمرة كان مجرداً من تنويتهم له صلى الله عليه وسلم أنه فعل ذلك تعبداً وإنما فعلوه لمجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عده من القسم الاول ؟ قلنا : أن

وخلع النعلين فى الصلاة ، والإفطار فى السفر والإحلال من العمرة عام الحديبية وكذلك أفعال الصحابة التى أجمعوا عليها [١] وما أشبه ذلك

وأما الثانى [٢] فقد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن [٣] انضباط المقصد ولكن الصواب أنه غير معتد به شرعا فى الاقتداء ؛ لأمور :

(أحدها) : أن تحسين الظن إلغاء لاحتمال [٤] قصد المقتدى به دون مانواه المقتدى من غير دليل .

فالاحتمال الذى عينه المقتدى لايتعين ، وإذا لم يتعين لم يترجح إلا بالتشهى ، وذلك مهمل فى الأمور الشرعية ، إذ لاترجيح إلا بمرجح

ولا يقال : إن تحسين الظن مطلوب على العموم ، فأولى أن يكون مطلوبا بالنسبة الى من [٥] ثبتت عصمته

لأنا نقول : تحسين الظن بالمسلم — وإن ظهرت مخايل احتمال إساءة الظن فيه — مطلوب بلا شك ، كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن) الآية ! وقوله:(لولا إذ سمعتموه ظنّ المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا) الآية ! بل أمر الانسان فى هذا المعنى أن يقول ما لا يعلم — كما أمر [٦] باعتقاد

محل الفرق بين القسمين قوله (مع احتماله فى نفسه) فى الثانى وهذه الأمثلة ليست مما يحتمل فى نفسه ، لأنها متعينة للتعبد ، فاتضح كلامه

(١) كصلاة التراويح جماعة فى المسجد

(٢) وهو زيادة نية التعبد

(٣) فاذا لم يمكن فلا وجه للاختلاف فيه ، بل يتعين إلغاؤه

(٤) أى وهو احتمال قوى لايصح إهماله بمجرد تحسين المقتدى الظن بأن المقتدى به فعله على الوجه الأفضل وهو التعبد ، وإلغاؤه بدون دليل ترجيح لأحد الاحتمالين بمجرد التشهى

(٥) أى كما هو الفرض فى هذا القسم

(٦) أداة الطلب الموجه إلى القول فى الآيتين واحدة ، وهى (لولا) ، كما أنها موجهة إلى ظن الخير بالمؤمنين والمؤمنات فى الأولى . فالمطلوب فى الأولى أن

ما لا يعلم — فى قوله : (وقالوا هذا إفكٌ مبين) وقوله : (لو لا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا، سبحانك هذا بهتان عظيم) الى غير ذلك مما فى هذا المعنى . ومع ذلك فلم يبن عليه حكم شرعى ، ولا اعتبر فى عدالة شاهد ولا فى غير ذلك مجرد هذا التحسين ، حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن الغالب

فإذا كان المكلف مأمورا بتحسين الظن بكل مسلم، ولم يكن كل مسلم عدلا بمجرد هذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو التزكية دل على أن مجرد تحسين الظن بأمر لا يثبت ذلك الأمر ، وإذا لم يثبته لم ينبن عليه حكم ، وتحسين الظن بالأفعال من ذلك ، فلا ينبنى عليها حكم

ومثاله كما إذا فعل المقتدى به فعلا يحتمل أن يكون دينيا تعبديا ، ويحتمل أن يكون دنيويا راجعا الى مصالح الدنيا ، ولا قرينة تدل على تعين أحد الاحتمالين ، فيحمله هذا المقتدى على أن المقتدى به إنما قصد الوجه الدينى بناء على تحسينه الظن به

(والثانى) أن تحسين الظن عمل قلبى من أعمال المكلف بالنسبة الى المقتدى به مثلا ، وهو مأمور به مطلقا وافق ما فى نفس الأمر أو خالف ؛ إذ لو كان يستلزم المطابقة علما أو ظنا لما أُمر به مطلقا ، بل بقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما فى نفس الأمر ، وليس كذلك باتفاق ، فلا يستلزم المطابقة . وإذا ثبت هذا فالاقتداء

يظنوا الخير بأهل الايمان ، وأن يقولوا هذا إفك مبين . وفى الثانية أن يكذبوا ماسمعوا ويهولوا عليه ويقولوا (سبحان الله) أى تنزه عن أن يصم نبيه ويشينه ؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها ، وأن يقولوا (هذا بهتان عظيم) . وعليه فلا يظهر وجه لما قيل (أن موضع الأمر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول لتعلقه به) . ويبقى الكلام فى أن طلب الجزم فى قولهم (هذا إفك مبين) و (هذا بهتان عظيم) من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو ما لا يعلم ؟ قال بالأول الفخر والعلامة الثانى ، لأن الأنبياء معصومون من كل منفر ، وهذا منه كما أشرنا إليه . واستشكل بأن هذا لو كان شرطا عقليا فى النبوة لما خفى عليه صلى الله عليه وسلم ولما سألها فقال (إن كنت ألممت بذنب فاستغفرى الله وتوبى اليه الخ) ، وأجيب بأجوبة واختار الألوسى أن هذا من مجرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين . فراجعه

بناء على هذا التحسين بناء على عمل من أعمال نفسه ، لا على أمر [١] حصل لذلك المقتدى به ؛ لكنه قصد الاقتداء بناء على ما عند المقتدى به ، فأدى الى بناء الاقتداء على غير شيء ، وذلك باطل ، بخلاف الاقتداء بناء على ظهور علاماته ، فانه إنما انبنى على أمر حصل للمقتدى به علما أو ظنا ، و إياه قصد المقتدى باقتدائه فصار كالاقتداء به فى الأمور المتعينة [٢]

(والثالث) [٣] أن هذا الاقتداء يلزم منه التناقض ، لأنه إنما يقتدى به بناء على أنه كذلك فى نفس الأمر ظنا مثلا ، ومجرد تحسين الظن لا يقتضى أنه كذلك فى نفس الأمر لا علما ولا ظنا ، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناء على أنه كذلك فى نفس الأمر ، وقد فرضنا أنه كذلك . هذا خلف متناقض

وانما يشتبه هذا الموضع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن . والفرق بينهما ظاهر ؛ لأمرين : « أحدهما » أن الظن نفسه يتعلق بالمقتدى به مثلا بقيد كونه فى نفس الأمر كذلك ، حسبما دلت عليه الأدلة الظنية . بخلاف تحسين الظن ، فانه يتعلق به كان فى الخارج على حسب ذلك الظن أولا « والثانى » أن الظن ناشىء عن الأدلة الموجبة له ضرورة [٤] لا انفكاك للمكلف عنه ، وتحسين الظن أمر اختيارى للمكلف غير ناشىء عن دليل يوجبه . وهو يرجع الى نفى بعض الخواطر المضطربة الدائرة بين النفى والاثبات فى كل واحد من الاحتمالين المتعلقين بالمقتدي به : فاذا جاءه خاطر الاحتمال الأحسن قوّاه وثبته بتكراره على فكره

---

(١) وهو قصده فى الواقع بهذا الفعل التعبد . وقوله (على ما عند المقتدى به) أى كما يقتضيه معنى الاقتداء

(٢) أى للتعبد كما فى الصنف الأول من هذا القسم

(٣) هذا الوجه لازم لما قبله . ولو قال عقب قوله (فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء) : ويلزمه أيضا التناقض ، لصح ؛ لأن مقدمات هذا الوجه هى محصل مقدمات الوجه الثانى

(٤) كما قالوه فى لزوم النتيجة للدليل

ووعظ النفس فى اعتقاده ؛ وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر ضعفه ونفاه ، وكرر نفيه على فكره ، ومحاه عن ذكره

فإن قيل : إذا كان المقتدى به ظاهره والغالب من أمره الميل إلى الأمور الأخروية ، والتزود للمعاد ، والانقطاع إلى الله ، ومراقبة أحواله فيما بينه و بين الله ، فالظاهر منه أن هذا الفرد المحتمل ملحق بذلك الأعم الأغلب ، شأن الأحكام الواردة على هذا الوزان

فالجواب أن هذا الفرد إذا تعين هكذا على هذا الفرض فقد يقوى الظن بقصده إلى الاحتمال الأخروى ، فيكون مجال الاجتهاد كما سيذكر بحول الله ؛ ولكن ليس هذا الفرض بناء على مجرد تحسين الظن ، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثيره . والظن الذى يكون هكذا قد ينتهض فى الشرع سبباً لبناء الأحكام عليه ، وفرض مسألتنا ليس هكذا ، بل على جهة أن لا يكون لأحد الاحتمالين ترجيح يثير مثله غلبة الظن بأحد الاحتمالين ، ويضعف الاحتمال الآخر ؛ كرجل[1] متق لله محافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه ، ليس له فى الدنيا شغل إلا بما كاف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته . فمثل هذا له فى هذه الدار حالان : « حال دنيوى » به يقيم معاشه ويتناول ما من الله به عليه من حظوظ نفسه « وحال أخروى » به يقيم أمر آخرته . فأما هذا الثانى فلا كلام فيه ، وهو متعين فى نفسه ، وغير محتمل إلا فى القليل ، ولا اعتبار بالنوادر . وأما الأول فهو مثار

---

(١) لتكن على ذكر من أصل الموضوع ، وهو أن المقتدى به ممن دل الدليل على عصمته ، كالنبى صلى الله عليه وسلم أو فعل أهل الاجماع ، لا فعل واحد منهم ، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الاجماع الشرعى ، أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواطئون على الخطأ ، كعمل أهل المدينة ؛ فالفعل المقتدى فيه فيما عدا النبى صلى الله عليه وسلم لا يكون عمل فرد ، ولا لجماعة لا يتحقق فيهم ما ذكر . فتمثيله برجل الخ هذا وفيما يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل الفرض ، ويحتاج تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكلفات . وإنما يتضح التمثيل فيما يأتى له بعد بالأفعال الجبلية بالنسبة له صلى الله عليه وسلم من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الآخرة

الاحتمال : فالمباح مثلا يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه ، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه فى نفسه . فإذا عمله ولم يُدرَ وجهُ أخذِه فالمقتدِى به بناء على تحسين ظنه به وأنه إنما عمله متقربا إلى الله ومتعبداً له به ، فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحسين ظنه بالمقتدى به ، ليس له أصل يبنى عليه ؛ إذ يحتمل احتمالا قوياً أن يقصد المقتدَى به نيلَ ماأبيح له من حظه ، فلا يصادف قصد المقتدى محلا ، بل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيره متقرباً به ، والمباح لايصح التقرب به كما تقدم تقريره فى كتاب الأحكام

بل نقول : إذا وقف المقتدى به وقفةً ، أو تناول ثوبَه على وجه ، أو قبض لحيته فى وقت ما ، أو ماأشبه ذلك ، فأخَذ هذا المقتدِى يفعلُ مثل فعله بناء على أنه قصد بهالعبادة مع احتمال أن يفعل ذلك لمعنى دنيوى أو غافلا ، كان هذا المقتدِى معدوداً من الحمقى والمغفَّلين . فمثل هذا هو المراد بالمسألة

وكذلك إذا كان له درهم مثلا فأعطاه صديقاً له لصداقته [(١)] ، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدق به ، فيقول المقتدى : حسن الظن به يقتضى أنه يتصدق به ، لكن آثر به على نفسه فى هذا الأمر الأخروى ، فيجىء [(٢)] منه جواز الإيثار فى الأمور الأخروية

وهذا المعنى لحظ بعض العلماء فى حديث : « واختبأتُ دَعوتِى شفاعةً لأمتى يومَ القيامة » [(٣)] فاستنبط منه صحة الإيثار فى أمور الآخرة ؛ إذ كان إنما يدعو [(٤)] بدعوته التى أُعطيها فى أمر من أمور الآخرة لافى أمور الدنيا . فإذا بنينا على

---

(١) أى لا لفقر مثلا

(٢) أى يفرع عليه جواز ذلك ولا بد له أن يجعل فى طى حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به ، حتى يتم له الاستنباط

(٣) (لكل نبى دعوة مستجابة ، فتعجل كل نبى دعوته ، وإنى اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى يوم القيامة ، فهى نائلة إن شاء الله تعالى من مات من أمتى لايشرك بالله شيئا) أخرجه فى التيسير عن الثلاثة والترمذى

(٤) أى لحسن الظن به صلى الله عليه وسلم أنه يدعو بها لأمر أخروى ، فآثر أمته عن نفسه فى أمر أخروى

ماتقدم [١] فلقائل أن يقول إن ماقاله غير متعين

« لأنه » كان يمكنه أن يدعو بها فى أمر من أمور دنياه ، لأنه لاحجر عليه ولا قدح فيه ينسب اليه ، فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب من الدنيا أشياء ، وينال مما أعطاه الله من الدنيا ماأبيح له ، ويتعين ذلك فى أمور ؛ كحبه للنساء والطيب والحلواء والعسل والدباء ، وكراهيته للضب وأشباه ذلك . وكان يترخص فى بعض الأشياء مما أباح الله له ، وهو منقول كثيراً

« ووجه ثان » [٢] وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمور كثيرة دنيوية كاستعاذته من الفقر والدين وغلبة الرجال وشماتة الأعداء والهم وأن يرد إلى أرذل العمر ، وكان يمكنه أن يعوض من ذلك أمور الآخرة فلم يفعل . ويدل عليه فى نفس المسألة أن جملة من الأنبياء دعوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة فى قوله : « لكل نبى دعوة مستجابة فى أمته [٣] » على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم ، وهو الدعاء عليهم ؛ كقوله : (وقال نوح : رب لاتذر على الأرض من الكافرين ديّاراً) حسبما نقله المفسرون ، وكان من الممكن أن يدعو بغير ذلك مما فيه صلاح لهم فى الآخرة . فكونهم فعلوا ذلك وهم صفوة الله من خلقه دليل على أنه لايتعين فى حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط ، فكذلك دعوة النبى صلى الله عليه وسلم لايتعين فيها أمر الآخرة ألبتة . فلا دليل فى الحديث على ماقال هذا العالم

---

(١) وهو أن الصواب أنه غير معتد به شرعا للأدلة السابقة فلنا أن نرد مالحظه هذا البعض ، فنقول : إن ماقاله الخ

(٢) مغايرة هذا الوجه لما قبله من حيث أنه فى هذا وقع الدعاء فعلا بأمور دنيويةوفيما قبله أنه بحيث لو وقع لكان مقبولا ، لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أمور دنيوية ولا حجر عليه فى طلبها

(٣) هو صدر الحديث السابق وسيأتى الكلام على قوله فى (أمته) من جهة الرواية ومن جهة المعنى

« وأمر ثالث »[1] وهو أنا لو بنينا على هذا الأصل[2] لكُنَّا نقول ذلك القولَ فى كل فعل من أفعاله عليه الصلاة والسلام ، كان من أفعال الجِبِلَّة الآدمية أولا ؛ إذ يمكن أن يقال إنه قصد بها أموراً أخروية وتعبداً مخصوصاً ، وليس كذلك عند العلماء ؛ بل كان يلزم منه أن لايكون له فعل من الأفعال مختصاً[3] بالدنيا إلا مابيّن أنه راجع إلى الدنيا ؛ لأنه لايتبين إذ ذاك كونهُ دنيوياً لخفاء قصده فيه حتى يصرح به .[4] وكذلك إذا لم يبين جهته لأنه محتمل أيضاً ، فلا يحصل من بيان أمور الدنيا إلا القليل . وذلك خلافُ مايدل عليه معظم الشريعة . فإذا ثبت هذا صح أن الاقتداء على هذا الوجه غير ثابت[5] ، وأن الحديث لادليل فيه من هذا الوجه

مع أن الحديث — كما تقدم — يقتضى أن الدعوة مخصوصة بالأمة ؛ لقوله فيه : « لكلِّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ فى أمته[6] » فليست مخصوصة به ، فلايحصل

---

(١) هذا يصلح دليلا لأصل الموضوع وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل فى الاقتداء ، فيكون رابع الأدلة الثلاثة المتقدمة

(٢) أى المجيز للاقتداء تحسين الظن الذى بنى عليه الايثار فى أمور الآخرة

(٣) أى متعينا لها غير محتمل

(٤) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به ، والأصل (فما بين رجوعه إلى الآخرة فهو أخروى وكذلك الخ) وقوله (فلا يحصل الخ) مبنى على تمهيد مطوى ، حاصله أن مالم يبين جهته هو الغالب والكثير . وقوله (وذلك خلاف الخ) فى قوة الاستثنائية القائلة : وذلك باطل

(٥) طبق قوله سابقا (الصواب أنه غير معتد به شرعا)

(٦) لفظ حديث البخارى (لكل نبى دعوة مستجابة وأريد أن أختبىء دعوتى شفاعة لأمتى فى الآخرة) وفى مسلم ست روايات عن أبى هريرة فى معنى رواية البخارى وفيه روايتان قريبتان فى المعنى مما يرويها المؤلف : إحداهما (لكل نبى دعوة دعا بها فى أمته) والأخرى (دعاها لأمته) وعلى هاتين يتمشى كلام المؤلف أما على روايه البخارى وروايات مسلم الأولى فيمكن استنباط الايثار الذى قاله

فيها معنى الإيثار الذى ذكره ؛ لأن الإيثار ثانٍ عن قبول الانتفاع فى جهة المُؤْثِر ، وهنا ليس كذلك

﴿ والقسم الثانى ﴾ إن كان مثلَ انتصاب الحاكم ونحوه فلا شك فى صحة الاقتداء ؛ إذ لافرق بين تصريحه [1] بالانتصاب للناس وتصريحه بحكم ذلك الفعل المفعول أو المتروك . وإن كان مما تعين فيه قصدُ العالم إلى التعبد بالفعل أو الترك ، بالقرائن الدالة على ذلك ، فهو موضع احتمال :

« فالمانع » أن يقول : إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق الى أفعاله الخطأ والنسيان والمعصية [2] قصداً ، وإذا لم يتعين وجه فعله [3] فكيف يصح الاقتداء به فيه قصداً فى العبادات أو فى العادات ؟ ولذلك حكى عن بعض السلف أنه قال : « أضعفُ العلم الرؤية » يعنى أن يقول رأيت فلاناً يعملُ كذا ، ولعله فعله ساهياً . وعن إياس ابن معاوية : « لاتَنْظُر إلى عمل الفقيه ، ولكن سَلْه يصدُقْكَ » . وقد ذمّ الله

بعضهم ، لولا الاحتمال الذى ذكره المؤلف سابقا من أنه لا مانع أن يدعو بها فى أمور دنياه ، فلا يكون فى أمور الآخرة متعينا حتى يستدل به على الايثار المذكور وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله (كما تقدم) أى أنه بالرواية المتقدمة لامعنى للاستدلال به على الايثار رأسا . يعنى وما قررناه أولا مقطوع فيه النظر عن هذه الرواية ، ومصروف إلى الروايات الأخرى التى لم تصرح بما يقتضى أن الدعوة مختصة بأمته

(١) أى لا فرق بين ما بعد كالتصريح القولى بسبب الانتصاب المذكور. وهو فعله فى مقطع الحكم من أخذ ورد الخ ، وبين تصريحه اللفظى بحكم الفعل من إذن ومنع مثلا . وإنما أولنا كلمة (التصريح) بهذا لأن موضوع المسألة الاقتداء بفعله

(٢) هذا فى الحقيقة لا داعى إليه فى الدليل ويكر بالابطال على الأقوال نفسها وعلى أفعال المنتصب اللذين سلمنا فيهما بصحة الاقتداء ويرشح ما قلناه قوله بعد (ولعله فعله ساهيا) ولم يقل أو عاصيا

(٣) إلا بقرائن قد لاتصدق . كما هو موضوع كلامه

تعالى الذين قالوا [1] : (إنَّا وجدنا آباءَنا على أمة) الآية ! وفى الحديث من قول المُرْتَاب : « سَمِعتُ الناسَ يقولونَ شيئاً فقُلْته » . فالاقتداء بمثل هذا المفروض كالاقتداء بسائر الناس ، أو هو قريب منه

« وللمجيز » أن يقول : إن غلبة الظن معمول بها فى الأحكام . وإذا تعين بالقرائن قصده الى الفعل أو الترك — ولا سيما فى العبادات ، ومع التكرار أيضاً ، وهو من أهل الاقتداء بقوله — فالاقتداء بفعله كذلك . وقد قال مالك فى إفراد يوم الجمعة بالصوم إنه جائز [2] ؛ واستدل على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه ، قال : وأراه كان يتحرّاه . فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان يتحراه ، وضم اليه أنه لم يسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يُقتدَى به ينهَى عن صيامه ، وجعل ذلك عمدةً مسقطة لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة

(١) أى الذين قلدوا من ليس أهلا . وفى الحديث لفظ (الناس) أى مطلق الناس الذين لا يقلدون ، فتقليد من ليس أهلا المنعى عليه فى الآية والحديث يشبهه تقليد العالم فى الفرض المذكور وليس التقليد بعمومه مذموما كما تدل عليه تلك المسائل الأصولية

(٢) وذهب الجمهور إلى كراهته وقال عياض . لعل قول مالك يرجع إليه ، لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام . وأشار الباجى إلى احتمال أنه قول آخر له . وقال الداودى : لم يبلغه الحديث ، ولو بلغه ماخالفه . قال الأبى : فالحاصل أن المازرى والداودى فهما من الموطأ الجواز ، وعياض رده إلى ماعلم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم ، وعضده بما أشار إليه الباجى. هذا وأكثر الشيوخ يحكى عن مالك الجواز ، ولكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد ، فانه روى عن ابن مسعود أنه (كان صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام وقلما رايته يفطر يوم الجمعة) وعن ابن عمر (ما رأيته مفطرا يوم الجمعة قط) ويكون قوله : (لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه) وقوله (وقدرأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه الخ) من باب الترشيح والتقوية لهذه الأحاديث لا أن عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف . يراجع الزرقانى على الموطأ

والسلام عن إفراد يوم الجمعة بالصوم . فقد يلوح من هنا أن مالكا يعتمدُ هذا العمل الذى يفهم من صاحبه القصد اليه إذا كان من أهل العلم والدين ، وغلب على الظن أنه لايفعله جهلا ولا سهواً ولا غفلة ؛ فإن كونه من أهل العلم المقتدَى بهم يقتضى عمله به ، وتحريه إياه دليلٌ[1] على عدم السهو والغفلة . وعلى هذا يجرى مااعتمد عليه من أفعال السلف ، إذا تأملتها وجدتها قد انضمت اليها قرائن عيّنت قصد المقتدى به ، وجهة فعله . فصح الاقتداء

﴿ والقسم الثالث ﴾ هو أن لايتعين فعل المقتدى به لقصد دنيوى ولا أخروى ، ولا دلت قرينة على جهة ذلك الفعل . فإن قلنا فى القسم الثانى بعدم صحة الاقتداء فهنا أولى . وإن قلنا بالصحة فقد ينقدح فيه احتمال ؛ فإن قرائن التحرى للفعل موجودة ، فهى دليل يتمسك به فى الصحة[2] . وأما ههنا فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرها ، هذا مع اقتران الاحتياط على الدين . فالصواب — والحالة هذه ـ منع الاقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المقلد فيها . ويتمكن قول من قال : « لاتنظر الى عمل الفقيه ، ولكن سَلْهُ يَصْدقك » ونحوه

﴿ المسألة السادسة ﴾

قد تقدم أن لطالب العلم فى طلبه أحوالا ثلاثة :

أما الحال الأول ، فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لايقتدى بأقواله ؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد . فاذا كان اجتهادُه غيرَ معتبر فالاقتداء به كذلك لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهى ساقطة ، وإن كانت بتقليد فالواجب الرجوع فى الاقتداء إلى مقلَّدَه أو إلى مجتهد آخر . ولأنه عرضةٌ لدخول العوارض[3] عليه

(١) خبر قوله (وتحريه)
(٢) أى فى القسم الثانى
(٣) أى التى من شأنها أن تدخل النقص والخلل فى أعماله، وذلك كدواعى الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذلك

من حيث لايعلم بها ، فيصير عمله مخالفاً ، فلا يوثق بأن عمله صحيح فلا يمكن الاعتماد عليه

وأما الحال الثالث ، فلا إشكال فى صحة استفتائه ، ويجرى الاقتداء بأفعاله ، على ما تقدم فى المسألة قبلها

وأما الحال الثانى ، فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه ، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله . فاستفتاؤه جارٍ على النظر المتقدم فى صحة اجتهاده أو عدم صحته

وأما الاقتداء بأفعاله فان قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء : كصاحب الحال الأول . وإن قلنا بصحة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدم من التفصيل والنظر

هذا إذا لم يكن فى أعماله صاحبَ حال ؛ فان كان صاحب[1] حال وهو ممن يستفتى فهل يصح الاقتداء به بناء على التفصيل المذكور أم لا ؟ وهل يصح استفتاؤه فى كل شىء أم لا ؟ كل هذا مما ينظر فيه . فأما الاقتداء بأفعاله حيث يصح الاقتداء بمن ليس بصاحب حال فانه لايليق إلا بمن هو ذو حال مثله . وبيان ذلك أن أرباب الأحوال عاملون فى أحوالهم على إسقاط الحظوظ ، بالغون غاية الجهد فى أداء الحقوق ، إما لسائق الخوف ، أو لحادى الرجاء ، أو لحامل المحبة . فحظوظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه ، فليس لهم عن الأعمال فترة ، ولا عن جد السير راحة . فمن كان بهذا الوصف فكيف يقدر على الاقتداء به من هو طالبٌ لحظوظه مُشاحٌّ فى استقصاء مباحاته ؟! وأيضاً فان الله تعالى سهَّل عليهم ما عسّر على غيرهم ، وأيدهم بقوة منه على ما تحملوه من القيام بخدمته ، حتى صار الشاق على الناس غير شاق عليهم ، والثقيل على غيرهم خفيفاً عليهم ، فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المُنَّة عن حمل تلك الأعباء ، أو مريض العزم فى

(١) ليس خاصا بالحالة الثانية ، بل عام لكل من صح اجتهاده واستفتاؤه كان من ذوي الحالة الثانية أو الثالثة

قطع مسافات النفس ، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية ، أو راضٍ بالأوائل ، عن الغايات ؟ ! فكل هؤلاء لاطاقة لهم باتباع أرباب الأحوال ؛ وإن تطوقوا ذلك زماناً فما قريب ينقطعون[١] ، والمطلوب الدوام . ولذلك قال النبى عليه الصلاة والسلام : « خُذُوا مِن العملِ ما تطيقون ، فان اللهَ لَنْ يَمَلَّ حتى تملوا[٢] » وقال : « أَحَبُّ العملِ إلى اللهِ ما داومَ عليهِ صاحبُهُ وإن قل[٣] » وأمر[٤] بالقصد فى العمل وأنه مبلِّغ، وقال : « إنّ اللهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فى الأمر كله[٥] » وكره العنف والتعمق والتكلف والتشديد[٦] خوفاً من الانقطاع وقال : (واعْلَمُوا أنَّ فيكم رسولَ اللهِ لَوْ يُطِيعكم فى كثيرٍ من الأمر لعنتم) ورفع عنا الإصر الذى كان على الذين من قبلنا . فاذا كان الاقتداء بأرباب الأحوال آيلا إلى مثل هذا الحال لم يلق أن ينتصبوا منصب الاقتداء وهم كذلك ، ولا أن يتخذهم غيرهم أئمة فيه اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير مخوف عليه الانقطاع . فاذ ذاك يسوغ الاقتداء بهم على ما ذكر من التفصيل . وهذا المقام قد عرفه أهله ، وظهر لهم برهانه على أتم وجوهه

وأما الاقتداء بأقواله إذا استُفتىَ فى المسائل فيحتمل تفصيلا : وهو أنه لايخلو إما أن يُستفتى فى شىء هو فيه صاحب حال ، أوْ لا . فان كان الأول جرى حكمه مجرى الاقتداء بأفعاله ؛ فأن نُطْقَه فى أحكام أحواله من جملة أعماله ، والغالبُ فيه أنه يفتى بما يقتضيه حاله ، لا بما يقتضيه حال السائل . وإن كان الثانى ساغ ذلك

---

(١) كما فى حديث الترمذى الصحيح (إن لكل شىء شرة ولكل شرة فترة) والشرة النشاط والرغبة

(٢) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٣) بقية الحديث السابق . أخرجه فى التيسير عن الستة

(٤) كما فى حديث البخارى (سددوا وقاربوا الخ)

(٥) رواه البخارى فى كتاب الأدب

(٦) كما فى حديث أبى داود (لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم الخ)

لأنه إذ ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال ؛ إذ ليس مأخوذاً فيه

﴿ المسألة السابعة ﴾

يذكر فيها بعض الأوصاف التى تشهد للعامىّ بصحة اتباع من اتصف بها فى فتواه

قال مالك بن أنس : ربما وردتْ علىّ المسألة تمنعنُى من الطعام والشراب والنوم . فقيل له : يا أبا عبد الله ! والله ما كلامُك عند الناس إلا نقرٌ فى حجر ، ما تقول شيئاً إلا تلقَّوْه منك . قال : فمن أحقُّ أن يكون هكذا إلا من كان هكذا . قال الراوى : فرأيتُ فى النوم قائلا يقول : مالكٌ معصوم

وقال : إنى لأُفَكِّرُ فى مسألة منذ بضع عشرة سنة ، فما اتفق لى فيها رأى إلى الآن

وقال : ربما وردت علىّ المسألة فأفكر فيها ليالىَ

وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل : انصرفْ حتى أنظر فيها . فينصرف ويردد فيها ؛ فقيل له فى ذلك ، فبكى ، وقال : إنى أخاف أن يكون لى من المسائل يوم وأى يوم . وكان إذا جلس نكّس رأسه وحرك شفتيه يذكر الله ، ولم يلتفت يمينا ولا شمالا . فاذا سئل عن مسألة تغيّر لونه — وكان أحمر — فيصفر وينكّسُ رأسه ويحرك شفتيه ، ثم يقول : ما شاء الله ، لا حول ولا قوة إلا بالله ! فربما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها فى واحدة . وكان يقول : من أحب أنْ يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار ، وكيف يكون خلاصه فى الآخرة ، ثم يجيب

وقال بعضهم : لكأنما مالك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار

وقال : ما شيء أشدُّ علىّ من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام ،

لأن هذا هو القطع فى حكم الله ، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه . ورأيت أهل زماننا هـذا يشتهون الكلام فيه والفتيا ، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقللوا من هذا ، وإن عمر ابن الخطاب وعلياً وعامة خيار الصحابة كانت تَرِدُ عليهم المسائل وهم خير القرن الذى بعث فيهم النبى صلى الله عليه وسلم وكانوا يجمعون أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ويسألون ، ثم حينئذ يُفتون فيها . وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا فبقدر ذلك يفتح لهم من العلم . قال : ولم يكن من أمر الناس ولا مَن مضى من سلفنا الذين يُقْتدى بهم ومعوّل الاسلام عليهم أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام ، ولكن يقول أنا أكره كذا وأرى كذا . وأما (حلال) و (حرام) فهذا الافتراء على الله أما سمعت قول الله تعالى : (قُلْ أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق) الآيه ! لأن الحلال ما حلّله الله ورسوله ، والحرام ما حرماه

قال موسى بن داود . ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول : « لا أحسن » من مالك ؛ وربما سمعته يقول : ليس نُبتلى بهذا الأمر ، ليس هذا ببلدنا . وكان يقول للرجل يسأله ، اذهب حتى أنظر فى أمرك . قال الراوى فقلت إن الفقه من باله[1] وما رفعه الله إلا بالتقوى

وسأل رجل مالكا عن مسألة — وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب — فقال له : أخبر الذي أرسلك أنه لاعلم لى بها . قال : ومن يعلمها ؟ قال مَن علّمه الله . وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب ، فقال : ما أدرى ما ابتُلينا بهذه المسألة ببلدنا ، ولا سمعنا أحداً من أشياخنا تكلم فيها ، ولكن تعود . فلما كان من الغد جاء وقد حمل ثقله على بغله يقوده ، فقال : مسألتى ! فقال ما أدرى ما هى ؟ فقال الرجل يا أبا عبد الله تركت خلفىَ من يقول ليس على

(١) أى معروف عنده ، ولكنه لورعه يريد التثبت . وهذا نوع من التقوى الموجبة لرضى الله عن عبده ورفعه فى أعين خلقه

وجه الأرض أعلم منك ، فقال مالك غير مستوحش : إذا رجعت فأخبرهم أني لا أُحسن . وسأله آخر فلم يجبه ، فقال له يا أبا عبدالله أجبنى! فقال ويحك تريد أن تجعلنى حجة بينك وبين الله فأحتاج أنا أولا أن أنظر كيف خلاصى ثم أخلصك . وسئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال فى اثنتين وثلاثين منها لاأدرى . وسئل من العراق عن أربعين مسألة فما أجاب منها إلا فى خمس . وقال قال ابن عجلان إذا أخطأ العالم « لاأدرى » أصيبت مقاتله . ويروى هذا الكلام عن ابن عباس وقال سمعت ابن هرمز يقول ينبغى أن يورّث العالم جلساءه قول « لاأدرى » وكان يقول فى أكثر مايسأل عنه : لا أدرى . قال عمر بن يزيد فقلت لمالك فى ذلك ، فقال يرجع أهل الشام إلى شامهم ، وأهل العراق إلى عراقهم ، وأهل مصر إلى مصرهم ، ثم لعلّى أرجع عما أرجع أفتيهم به قال فأخبرت الليث بذلك ، فبكى وقال : مالكٌ والله أقوى من الليث . أو نحو هذا . وسئل مرة عن نيف وعشرين مسألة فما أجاب منها إلا فى واحدة . وربما سئل عن مائة مسألة فيجيب منها فى خمس أو عشر ، ويقول فى الباقى : لاأدرى

قال أبو مصعب قال لنا المغيرة : تعالَوْا نجمع كل ما بقى علينا ما نريد أن نسأل عنه مالكا . فمكثنا نجمع ذلك ، وكتبناه فى قنداق ووجّه به المغيرة اليه ، وسأله الجواب ، فأجابه فى بعضه وكتب فى الكثير منه : لاأدرى . فقال المغيرة ياقوم لا والله مارفعَ اللهُ هذا الرجل إلا بالتقوى . من كان منكم يُسأل عن هذا فيرضى أن يقول لاأدري ؟

والروايات عنه فى «لا أدرى» و « لا أحسن » كثيرة ؛ حتى قيل لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك « لا أدرى » لفعل قبل أن يجيب فى مسألة وقيل له : إذا قلت أنت يا أبا عبدالله لا أدرى فمن يدرى قال ويحك ! أعرفتنى ؟ ومن أنا ؟ وإيش منزلتي حتى أدرى ما لاتدرون ثم أخذ يحتج بحديث ابن عمر ، وقال هذا ابن عمر يقول « لاأدرى » فمن أنا ؟ وإنما أهلك الناسَ العُجْبُ وطلب الرياسة ؛

وهذا يضمحل عن قليل . وقال مرة أخرى : قد ابتلى عمر بن الخطاب بهذه الأشياء فلم يجب فيها ، وقال ابن الزبير لا أدرى ، وابن عمر لا أدرى وسئل مالك عن مسألة فقال : لا أدرى . فقال له السائل . إنها مسألة خفيفة سهلة ، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير . وكان السائل ذا قدر ، فغضب مالك وقال : مسألة خفيفه سهلة · ليس فى العلم شىء خفيف . أما سمعت قول الله تعالى : (إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا) فالعلم كله ثقيل ، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة . قال بعضهم ما سمعت قط أكثر قولا من مالك : « لا حول ولا قوة إلا بالله » ولو نشاء أن ننصرف بألواحنا مملوءة بقوله « لا أدرى إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين » لفعلنا . وقال له ابن القاسم : ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر . فقال مالك : ومن أين علموها ؟ قال : منك فقال مالك : ما أعلمها فكيف يعلمونها بى ؟ وقال ابن وهب قال مالك : سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة ماحدثت بها قط ولا أحدث بها . قال الفروى فقلت له : لم؟ قال : ليس عليها العمل . وقال رجل لمالك : إن الثورى حدثنا عنك فى كذا . فقال : إنى لأحدث فى كذا ، وكذا حديثا ما أظهرتها بالمدينة . وقيل له : عند ابن عيينة أحاديث ليست عندك فقال أنا أحدث الناس بكل ما سمعت ؟ إنى إذاً أحمق . وفى رواية: إنى أريد أن أضلهم إذاً . ولقد خرجت منى أحاديث لوددت أنى ضُربت بكل حديث منها سوطاً ولم أحدث بها ، وإن كنت أجزع الناس من السياط . ولما مات وجد فى تركته حديث كثير جداً لم يحدث بشىء منه فى حياته · وكان إذا قيل له « ليس هذا الحديث عند غيرك » تركه . وإن قيل له : « هذا مما يحتج به أهل البدع » تركه . وقيل له : إن فلاناً يحدث بغرائب . فقال : من الغريب نفر . وكان إذا شك فى الحديث طرحه كله . وقال : انما أنا بشر أخطىء وأصيب ، فانظروا رأيى فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وكل مالم يوافق ذلك فاتركوه . وقال ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلا يتبع ويجعل سنة ويذهب به الى الأمصار

قال الله تعالى : (فبشر عبادى الذين يستمعون القول) الآية ! وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه : لا أدرى ! إنما هو الرأى ، وأنا أخطىء وأرجع ، وكل ما أقول يكتب . وقال أشهب : ورآنى أكتب جوابه فى مسألة فقال : لا تكتبها فانى لا أدرى أثبتُ عليها أم لا . قال ابن وهب : سمعته يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل . قال وسمعته عند ما يكثر عليه من السؤال يكف ويقول : حسبكم ! من أكثر أخطأ . وكان يعيب كثرة ذلك . وقال : يتكلم كأنه جمل مغتلم يقول هو كذا هو كذا يهدر فى كل شىء . وسأله رجل عراقى عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقست البيضة عنده عن فرخ ، أيأكله ؟ فقال مالك : سل عما يكون ، ودع ما لايكون . وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه فقال له : لم لا تجيبنى يا أبا عبد الله ؟ فقال لو سألت عما تنتفع به أجبتك . وقيل له : إن قريشا تقول إنك لا تذكر فى مجلسك آباءها وفضائلها ، فقال انما نتكلم فيما نرجو بركته . قال ابن القاسم : كان مالك لايكاد يجيب ، وكان أصحابه يحتالون أن يجىء رجل بالمسألة التى يحبون أن يعلموها كأنها مسألة بلوى فيجيب فيها . وقال لابن وهب : اتق هذا الاكثار وهذا السماع الذى لايستقيم أن يُحدَّث به . فقال : انما أسمعه لأعرفه ، لا لأحدث به . فقال له : ما يسمع انسان شيئاً إلايحدث به ، وعلى ذلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدثت بها ، وأرجو أن لا أفعل ماغشت ، ولقد ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت . قال أشهب رأيت فى النوم قائلا يقول لقد لزم مالك كلمة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلعتها وذلك قوله : «ما شاء الله لاقوة إلا بالله »

هذه جملة تدل الانسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له ، و يتبين بالتفاوت فى هذه الأوصاف الراجح من المرجوح ، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالك وإن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها ، ولكن لتتخذ قانونا فى سائر العلماء ، فأنها موجودة فى سائر هداة الاسلام ، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض

﴿ المسألة الثامنة ﴾

يسقط عن المستفتى [١] التكليف بالعمل عند فقد المفتى ، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد : والدليل على ذلك أمور :

« أحدها » أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح — حسبما تبين فى موضعه من الأصول ـ فالمقلد عند فقد العلم بالعمل رأسا أحق وأولى

« والثانى » أن حقيقة هذه المسألة راجعة الى العمل قبل تعلق الخطاب . والأصل فى الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف ، إذ لاحكم عليه قبل العلم بالحكم ، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به ، وهذا غير عالم بالفرض ، فلا ينتهض سببه على حال

« والثالث » أنه لو كان مكلفا بالعمل لكان من تكليف ما لا يطاق ، إذ هو مكلف بما لا يعلم ، ولاسبيل له الى الوصول اليه ، فلو كلف به لكلف بما لا يقدر على الامتثال فيه ، وهو عين المحال إما عقلا و إما شرعاً والمسألة بينة

فصل

ويتصور فى هذا العمل أمران :

« أحدها » فقد [٢] العلم به أصلا ، فهو كمن لم يرد عليه تكليف ألبتة

---

(١) أى من هو بصدد الاستفتاء ، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من أهل الاجتهاد

(٢) كمن يسمع أن التهجد مطلوب ولكن لا يدرى ماهو ؟ أو يسمع أن العمرة مطلوبة ولا يعرفها من أى نوع من العبادات ؟ لا أنه لم يرو إليه حتى اسم العمل المطلوب ، لأنه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفت هذا ومغايرته لما بعده ظاهرة . وما يسقط عنه فى الأول أصل العمل . وما يسقط عنه فى الثانى الوصف الذى لم يتيسر له طريق معرفته

« والثانى » فقد العلم بوصفه دون أصله ، كالعالم بالطهارة أو الصلاة أو الزكاة على الجملة ، لكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييداتها وأحكام العوارض فيها ، كالسهو وشبهه ، فيطرأ عليه فيها مالا علم له بوجه العمل به . وكلا الوجهين يتعلق به أحكام بحسب الوقائع لا يمكن استيفاء الكلام فيها . وكتب الفروع أخص[1] بها من هذا الموضع

﴿ المسألة التاسعة ﴾

فتاوى المجتهدين بالنسبة الى العوام كالأدلة[2] الشرعية بالنسبة الى المجتهدين

---

(١) فنها يعلم ما رتب على هذه المسألة مما يسقط عنه وما لا يسقط ، بعد حصول العلم به

(٢) أى قائمة مقامها . فكما أن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة الخ ، فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواهم ، كما قال الآمدى فى الأحكام ، واستدل عليه بالنص والاجماع والمعقول . فالنص الآية التى استدل بها المؤلف . والاجماع السكوتى على ذلك والمعقول وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية فاما ألا يكون متعبدا بشىء أصلا ، وهو خلاف الاجماع ، وإن كان متعبدا بشىء فاما بالنظر فى الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد ، والأول ممتنع ؛ لأن ذلك مما يفضى فى حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر فى أدلة الحوادث والاشتغال عن المعايش ، وتعطيل الحرف والصناعات ، وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل ، ورفع التقليد رأسا ، وهو منتهى الحرج والاضرار المطلوب رفعهما . فلم يبق إلا التقليد وأنه هو المتعبد به عند ذلك الفرض . هذا هو ما يريد المؤلف تقريره ، وهو بعينه الذى يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفتى والمقلد إذا لم يجد المفتى . فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال المجتهدين كأقوال الرسل ، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها ، وأنها كخطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام . ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك . وسبق للآمدى فى تعريف التقليد ما صرح فيه بوجوب أخذ العامى بقول المفتى ، حتى قال إنه حجة ملزمة كالأخذ بالاجماع وبقول الرسول عليه السلام . وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته ، وكذا

والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة الى المقلدين وعدمها سواء ، إذ كانوا لايستفيدون منها شيئاً ، فليس النظر فى الأدلة والاستنباط من شأنهم ، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة ، وقد قال تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والمقلد غير عالم ، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر ، وإليهم مرجعه فى أحكام الدين على الإطلاق . فهم إذاً القائمون له مقام الشارع ، وأقوالهم قائمة مقام الشارع

وأيضا فانه إذا كان فقد المفتى يسقط التكليف ، فذلك مساو لعدم الدليل ، إذ لا تكليف إلا بدليل ، فاذا لم يوجد دليل على العمل سقط التكليف به ، فكذلك إذا لم يوجد مفت فى العمل فهو غير مكلف به . فثبت أن قول المجتهد دليل العامى . والله أعلم

ويتعلق بكتاب الاجتهاد نظران :

« أحدهما » فى تعارض الأدلة على المجتهد ، وترجيح بعضها على بعض .

« والآخر » فى أحكام السؤال والجواب

كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة ، فهذا أمر آخر وبحث آخر لا يخص موضوع المسألة

كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران

النظر الاول فى التعارض والترجيح

(المسألة الأولى لا تعارض فى الشريعة فى نفس الأمر بل فى نظر المجتهد)

فالنظر الأول

فيه مسائل

بعد أن نقدم مقدمة لابد من ذكرها . وهى أن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد [1] تتعارض ، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف فى متشابه ، لأن الشريعة لاتعارض فيها ألبتة ، فالمتحقق بها متحقق بما فى الأمر ، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض . ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم . فاذا ثبت هذا فنقول :

﴿ المسألة الأولى ﴾

التعارض إما أن يعتبر من جهة ما فى نفس الأمر ، وإما من جهة نظر المجتهد أما من جهة مافى نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق . وقدمر آنفا فى كتاب الاجتهاد من ذلك — فى مسألة أن الشريعة على قول واحد — ما فيه كفاية . وأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف . إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين . وهو صواب ، فانه ان أمكن الجمع فلا تعارض ، [2]

(١) وقد أوضح ذلك فى الفصل اللاحق للمسألة الثالثة من التشابه

(٢) ولا داعى الى الترجيح . قالوا : من شروط الترجيح التى لا بد من اعتبارها

كالعام مع الخاص ، والمطلق مع المقيد ، وأشباه ذلك (١)

لكنا نتكلم هنا بحول الله تعالى فيما لم يذكروه من الضرب الذى لا يمكن فيه الجمع ، ونستجر من الضرب الممكن فيه الجمع أنواعاً مهمة . وبمجموع النظر فى الضربين يسهل إن شاء الله على المجتهد فى هذا الباب ماعسر على كثير ممن زاول الاجتهاد . وبالله التوفيق

فأما مالا يمكن فيه الجمع ، وهى:

﴿ المسألة الثانية ﴾

فانه قد مر فى كتاب الاجتهاد أن محال الخلاف دائرة بين طرفى نفى وإثبات ظهر قصد الشارع فى كل واحد منهما ؛ فان الواسطة آخذة من الطرفين بسبب ، هو متعلق الدليل الشرعى ، فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معا : دليل النفى ودليل الاثبات ، فتعارض عليها الدليلان ، فاحتيج الى الترجيح ، والا فالتوقف وتصير من المتشابهات . ولما كان قد تبين فى ذلك الأصل هذا المعنى لم يحتج إلى مزيد

الا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض مافى معناها (٢) كما فى تعارض القولين على المقلد ، لأن نسبتهما اليه نسبة الدليلين الى

ألا يمكن الجمع بين الدليلين بوجه مقبول ، فان أمكن تعين المصير إليه . قال فى المحصول : (العمل بكل منهما أولى من إهمال أحدهما) وبه قال الفقهاء جميعا اهـ شوكانى فى الارشاد

(١) ومثلوا له أيضا بقوله عليه السلام (ألا أخبركم بخير الشهود ؟ فقيل : نعم . فقال : أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد) مع قوله (ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد) فحملوا الأول على ما فيه حق لله ، والثانى على ما فيه حق الآدمى ، فكل عمل به فى وجه ، فلا تعارض ولا ترجيح . وسيأتى له كثير منه فى المسألة الثالثة

(٢) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة ، بأن يثبت أحدهما

المجتهد - ومنه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة ، كما اذا انتهب نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب، فيرى مثله فى يد رجل ورع ، فيدل

ما ينفيه الآخر . فالتعارض الذى يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما ، فيجىء الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج . أما أنواع التعارض التى ذكرها المؤلف فى هذه المسألة أولا وآخرا - إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد - فانها ليست فى شىء من تعارض الدليلين الذى أفاض فيه الأصوليون ، إذ الأدلة فى هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها فى أنفسها ، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط فى محل الحكم ، وقد قال المؤلف فى المسألة الثالثة من التشابه فى الأدلة ما حاصله أن التشابه الراجع الى المناط ليس راجعا الى الأدلة ، فالنهى عن أكل الميتة واضح والأذن فى أكل المذكية واضح ، والاشتباه عند اختلاطهما فى المأكول لا فى الدليل اه وسبق له فى المسألة الرابعة من الاجتهاد ذكر أكثر هذه الأنواع أمثلة لموضوع القاعدة التى أشار أليها فى صدر هذه المسألة وهو الواسطة تقع بين طرفين مختلفى الحكم وفيها شبه من كل منهما وحيث كانت كل هذه الأنواع راجعة الى اختلاف المناط فى الواسطة وكان اختلاف المناط ليس من التعارض فى الأدلة فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيقى فى الأدلة وبعضها شبيها به وفى معناه . فان كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله (كذلك يصح الخ) من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به فغير صحيح لما عرفت ، وان كان يعنى أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة فى أنفسها بل باعتبار المناط ، وهو ما يشير اليه قوله (تعارض - عليها - الدليلان) وقوله (كما يصح تعارضها - على ذلك الترتيب -) فهو صحيح . لكن يرد عليه أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه فى تعارض العلامات وما معه كما يرشد إليه قوله بعد (وحقيقة النظر الالتفات الى كل طرف من الطرفين الخ) وصنيعه هنا يوهم خلاف ذلك وأن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله . وقد يجاب بأن هذه الأنواع وان اشتركت فى أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين لكن المنظور اليه فى النوع الأول حصول التعارض بين دليلى الطرفين ، وفى باقى الأنواع حصل التعارض أولا وبالذات بين علامتى الطرفين أو سببيهما الخ ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليليهما على تلك الواسطة ، لكن ليس هو نفس تعارض الدليلين ، فلذلك جعله فى معنى تعارض الدليلين لأنه يؤول اليه

صلاح ذى اليد على أنه حلال ، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام ، فيتعارضان . ومنه تعارض الأشباه الجارة الى الأحكام المختلفه ؛ كالعبد ، فانه آدمى فيجرى مجرى الأحرار فى الملك ، ومال فيجري مجرى سائر الأموال فى سلب الملك . ومنه تعارض الأسباب ؛ كاختلاط الميتة بالذكية ، والزوجة بالأجنبية إذ كل واحدة منهما تطرق اليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرم . ومنه تعارض الشروط ؛ كتعارض البينتين إذ قلنا إن الشهادة شرط فى إنفاذ الحكم ، فاحداهما تقتضى إثبات أمر ، والأخرى تقتضى نفيه . وكذلك ماجرى مجرى الأمور داخل فى حكمها

ووجه الترجيح فى هذا الضرب غير[1] منحصر ؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر ، ومجارى العادات تقضى بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث يحكم على كل جزئى بحكم جزئى واحد ، بل لا بد من ضمائم تحتف ، وقرائن تقترن مما يمكن تأثيره فى الحكم المقرر ، فيمتنع إجراؤه فى جميع الجزئيات . وهذا أمر مشاهد معلوم . واذا كان كذلك فوجوه[2] الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض ، فلا يمكن فى هـذه الحال الإحالة على نظر المجتهد فيه . وقد تقدم لهذا المعنى تقرير فى أول[3] كتاب الاجتهاد . وحقيقة النظر الالتفات الى

(١) أى بخلاف وجوه الترجيح فى التعارض الواقع بين نفس الدليلين ، فقد حصرها الأصوليون فى الأنواع الأربعة التى أشرنا إليها ، وأضافوا إليها ترجيح الأقيسة وما معها ، فصارت ستة أنواع

(٢) هل وجوه الترجيح هى الجارية مجرى الأدلة المذكورة ؟ أم أن العلامات والأشباه والأسباب المتعارضة هى الجارية هذا المجرى ، فتحتاج الى نظر المجتهدين فيها من أهل الذكر والخبرة فى كل نوع منها ؟ إلا أن يقال إنه يعنى بوجوه الترجيح هذه الأسباب والعلامات الخ . ولا ينافيه قوله بعد (أيهما أسعد أو أغلب الخ)

(٣) فى المسألة الأولى منه ، حيث بسط الكلام فى الاجتهاد فى تحقيق المناط . وهذا يؤيد ما قررناه فى هذا المقام وأن الكلام كله مسوق فى تحقيق المناط ، لا فى التعارض الذى فصله الأصوليون ولا فى نوع منه ، إنما هو نوع آخر شبيه به

كل طرف من الطرفين أيهما أسعد [١] وأغلب أو أقرب بالنسبة الى تلك الواسطة فيبنى على [٢] إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته [٣] كمسألة العبد فى مذهب مالك [٤] ومن خالفه ، وأشباهها

فصل

هذا وجه النظر فى الضرب الأول على ظاهر كلام [٥] الأصوليين . واذا تأملنا المعنى فيه وجدناه راجعا [٦] الى الضرب الثانى ، وأن الترجيح راجع الى وجه

---

(١) أى أقوى وأنسب

(٢) لعل الصواب (فيبنى عليها إلحاقها) . وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة

(٣) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذى لا يمكن فيه الجمع ؟ مع أنه فى هذه الحالة يكون أعمل الطرفين المتعارضين إعمالا جزئيا فى كل منهما ، فلم يلغ أحدهما ولم يعمل الآخر إعمالا كليا . فوضعه هذه المسألة للضرب الذى لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب . وسيأتى له كلام فى المسألة الثالثة

(٤) فعنده أن يملك ملكا غير تام ، وعند غيره لا يملك رأسا . ولكل تفريعه

(٥) أى حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدليلين بالمرجحات التى تقتضى اعتماد أحد الدليلين وإهمال الآخر ، وهذا لا يكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع . ولكن قد سبق لنا ذكر شىء من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع باعمال الدليلين

(٦) ظاهره أن كل ما حكم عليه الأصوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثانى الذى فيه إما الجمع أو الابطال لأحدهما ، فلا تبقى معارضة مطلقا . فان كان هذا مراده حقيقة يريد به القضاء على باب التعادل والترجيح فانه لم يصل إليه ، وذلك لأن الصور التى ذكرها فى المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور المعقولة فى التعارض فان الأحكام لم تستوف فى الصورة الثانية ، فما بين الجزئيتين الداخلتين تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه فى الأبطال بالطرق التى أشار إليها أو الأعمال الذى ذكره ، بل هناك شىء كثير ، بل أكثر ما ذكر فى باب التعادل والترجيح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه ، ولا إعمال الدليلين معا . فبقى ماقالوه كما هو ولم يرجع الضرب الأول إلى الثانى

من الجمع [١] و إبطال [٢] أحد المتعارضين ، حسبما يذكر على أثر هذا بحول الله تعالى .

وأما ما يمكن فيه الجمع وهى :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

فنقول . لتعارض الأدله فى هذا الضرب صور :

(إحداها) أن يكون فى جهة كلية مع جهة جزئية تحتها ؛ كالكذب المحرم مع الكذب للاصلاح بين الزوجين ، وقتل المسلم المحرم مع القتل قصاصا أو بالزنى فهو إما أن يكون الجزئى رخصة فى ذلك الكلى أولا . وعلى كل تقدير فقد مر فى هذا الكتاب مايقتبس منه الحكم [٣] تعارضا وترجيحا ، وذلك فى كتاب الأحكام وكتاب الأدلة فلا فائدة فى التكرار

(والثانية) أن يقع فى جهتين جزئيتين كلتاهما داخلة تحت كلية واحدة ،

---

(١) الصواب (أو) ليتفق مع المسألة الثالثة

(٢) هذا إنما يظهر فيما سيذكره فى المسألة الثالثة فى الصورة الثانية فى الأمر الأول منها فانه هو الذى فيه إبطال أحد الدليلين ابطالا حقيقيا . أما مارجحوا فيه دليلا على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج ــ مع اعترافهم بأنه لايزال الدليل قابلا لأن يكون صحيحا غايته أنه وجد لمقابله مايقتضى الظن بأرجحيته ــ فلا يكون فيه إبطال أحدهما إبطالا حقيقيا . وتسمية ماذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعا بين الدليلين بعيد من جهة المعنى ، وقد اعترف بذلك حيث يقول (لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا) وعليه فادخال هذا النوع فى التعارض ثم دعوى أنه مما أمكن فيه الجمع لا محصل له

(٣) ومحصله إعمال الدليلين ، كما سبق فى مسألة شرب العسل لصاحب الصفراء فى كتاب الأدلة

كتعارض حديثين [١] أو قياسين أو علامتين [٢] على جزئية واحدة ، وكثيراً مايذكره الأصوليون فى الضرب الأول الذى لا يمكن [٣] فيه الجمع . ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر فلا بد من أحد أمرين : « إما الحكم على أحد الدليلين بالاهمال » فيبقى الآخر هو المعمل لا غير ، وذلك لا يصح إلا مع فرض [٤] إبطاله بكونه منسوخاً ، أو تطريق غلط أووهم فى السند أو فى المتن إن كان خبر آحاد ، أو كونه مظنونا يعارض مقطوعا به [٥] الى غيرذلك من الوجوه القادحة فى اعتبار ذلك الدليل . وإذا فرض احدهذه الأشياء لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا ، وقد سلموا أن أحدهما منسوخاً لا يعد معارضا ، فكذلك مافى معناه [٦] فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كما لوانفرد عن معارض من أصل .

(١) وانظر لم لم يذكر تعارض آيتين ؟ ولعله لا يقول بتعارضهما لأنهما قطعيتان ، ولكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية ، وللحديثين المتواترين حكم الآيتين ، وقد أطلق فى الحديثين . وقد عرفت أن الكلام فى التعارض صورة فقط لا فى التعارض الحقيقى ، لأنه لا يقع فى الشريعة مطلقا . فلا فرق بين القطعى وغيره

(٢) أى كما صنع هو فى تعارض العلامتين . وقد توسع هنا فى العلامة فجعلها شاملة للسببين والشبهين ، إلى غير ذلك مما يكون فيه تحقيق المناط

(٣) أى مع أن هذه الصورة قد تكون مما يمكن فيه ذلك ، كما يذكره فى الأمر الثانى

(٤) كلامه ــ كما عرفت ــ قاصر على ما يتأتى فيه القدح فى اعتبار الدليل ، ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدليلين المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقاء الاعتراف بصحة الدليل المهمل ، مع أن هذا النوع هو الذى عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم

(٥) هذا على رأى . والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيقى ، بل التعارض فى الشرعيات صورى فقط ، وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصصته الخ ، ولا يعد كون السنة مظنونة المتن قدحا فيها فى مقابلة قطعى الكتاب الظنى الدلالة . إلا أن يكون مراده به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظنى

(٦) أى من تطريق الغلط والوهم الخ ، ما أشار اليه

« والأمر الثانى الحكم عليهما معا بالاعمال » [١] ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد ، لأنه محال مع فرض اعمالهما فيه . فانما يتواردان من وجهين ، وإذ ذاك يرتفع التعارض ألبتة إلا أن هذا الاعمال «تارة» يرد على محل التعارض ، كما فى مسألة العبد فى رأى مالك ، فانه أعمل حكم الملك له من وجه ، وأهمل ذلك من وجه . « وتارة » يخص [٢] أحد الدليلين فلا يتواردان على محل التعارض معاً ، بل يعمل فى غيره ويهمل بالنسبة اليه لمعنى اقتضى ذلك . ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر فى تحقيق المناط الخاص المذكور فى أول كتاب الاجتهاد ، وكذلك فى فرض الكفاية المذكور فى كتاب الأحكام [٣]

(والصورة الثالثة) أن يقع التعارض فى جهتين جزئيتين لا تدخل [٤] إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة ، كالمكلف لا يجد ماء ولا متيمما . فهو بين أن يترك مقتضى : (أقيموا الصلاة) لمقتضى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) الى آخرها ، أو يعكس ، فان الصلاة راجعة الى كلية من الضروريات ، والطهارة

(١) راجع كتب الأصول ، ففيها من هذا النوع كثير من الأمثلة

(٢) أى فيعمل الدليلين لكن يخص كل واحد منهما ببعض الجزئيات ، بضم قيود أو رفع بعضها ، كما تقدم فى تحقيق المناط الخاص ، وكما تقدم لنا فى حديث (خير الشهود) حيث حمل كل على محل خاص به من حق الله وحق الآدمى . وسيأتى له تمثيله بالميل فى التيمم

(٣) قال هناك إن فرض الجهاد كفاية يجب أن يخص بمن فيه غناء ونجدة ، فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم تقم به الأمة . وكذا مثل الولاية العامة ، الخ ما قال . فهذا فيه تخصيص لأحد الدليلين بقيد يراعى فيه ، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) إذا تسلط الدليلان على محل واحد

(٤) احتاج له لأن المراد بالجزئى النوعى . وقد حقق بهذا القيد مخالفة هذه الصورة للصورة الأولى وحقق بقوله (ولا ترجعان) مخالفتها للصورة الثانية

راجعة الى كلية من التحسينيات على قول[1] من قال بذلك . او معارضة (أقيموا الصلاة) لقوله (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) بالنسبة الى من التبست عليه القبلة . فالأصل أن الجزئى راجع فى الترجيح الى أصله الكلى ، فان رجح الكلى فكذلك[2] جزئيه ، أو لم يرجح فجزئيه مثله ، لأن الجزئى معتبر بكليه ، وقد ثبت ترجيحه ، فكذلك يترجح جزئيه . وأيضا فقد تقدم أن الجزئى خادم لكليه ، وليس الكلى بموجود فى الخارج الا فى الجزئى ، فهو الحامل[3] له ، حتى اذا انخرم فقد ينخرم الكلى، فهذا اذاً متضمن له : فلو رجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه فى كليه للزم ترجيح ذلك الغير على الكلى ، وقد فرضنا أن الكلى المفروض هو المقدم على الآخر ، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك . وقد انجر فى هذه الصورة حكم الكليات[4] الشاملة لهذه الجزئيات ، فلا حاجة الى الكلام فيها مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب والحمد لله

(والصورة الرابعة)[5] أن يقع التعارض فى كليين من نوع واحد . وهذا فى

---

(١) أما إذا قلنا إنها من المكملات لنفس الصلاة فيقال فيها ما سيقال فى القبلة . والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة ، فكل شرط سابق على الدخول فى الصلاة ومستصحب فيها

(٢) أى فيصلى بلا وضوء ولا تيمم ، كما هو بعض الأقوال فى مذهب مالك . وقد يقال كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلاة مع أنه شرط ؟ إلا أن يقال إنه شرط خارج عنها ، فهو مكمل ، والمكمل إذا عاد بسببه إهمال المكمل ألغى

(٣) أى الذى يتحقق فيه كالعرض مع المعروض

(٤) أى أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزئيتين ، إلا أنه انجر معه الكلام فى تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد . وحكمه قد علم من بيان حكم الجزئيين الداخلين فى هذين الكليين ، فيرجح كلى الضروريات على كلى الحاجيات مثلا ، وهكذا

(٥) بقى أنهم ذكروا من صور التعارض ما كان بين الدليلين عموم وخصوص وجهى ، كما فى حديث (لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب) مع حديث (قراءة الامام

ظاهره شنيع ، ولكنه فى التحصيل صحيح .

ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية لا مدخل فيها للظن ، وتعارض القطعيات محال .

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه اذا كان الموضوع له اعتباران فلا يكون تعارضا فى الحقيقة . وكذلك الجزئيان [1] اذا دخلا تحت كلى واحد وكان موضوعهما واحداً الا أن له اعتبارين

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة ، وقد مر منها [2] ومن الأمثلة الميلُ ونحوه فى تحديد طلب الماء للطهور ، فقد يكون فيه مشقة بالنسبة الى شخص فيباح له التيمم ، ولا يشق بالنسبة الى آخر فيمنع من التيمم ، فقد تعارض على الميل دليلان لكن بالنسبة الى شخصين . وهكذا ركوب البحر يمنع منه بعض ويباح لبعض ، والزمان واحد ، لكن بالنسبة الى ظن السلامة والغرق ، وأشباه ذلك .

قراءة المأموم) . فالأول يقتضى أن الفاتحة واجبة على المأموم ، والثانى يقتضي أن المأموم يكفيه عنها قراءة إمامه لها ، فعموم كل منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه و كذا ما بين حديث (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) وحديث النهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها ، ولا يخفى أنهما جزئيتان كلتاهما داخلة تحت كلية الصلاة ، وقد أعملوا كلا من الدليلين على خلاف فى طريق الاعمال . ويمكن إدخال ذلك فى الصورة الثانية فى الأمر الثانى . أما مالك فقد التمس إزالة المعارضة فى مسألة الفاتحة من خارج عنهما ، وهو حديث جابر قال صلى الله عليه وسلم : (من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الامام) وعلى كل حال فقد أعملهما معا

(١) أعاده ومثل له مع دخوله فى الأمر الثانى من الصورة الثانية ليرتب عليه بيان الكليين إذا تعارضا وكان لهما اعتباران ، لانها مثلها فى ذلك ، كما قال (وأما التعارض فى الكليين على ذلك الاعتبار الخ)

(٢) أى كما فى المسائل التى أشار إليها فيما يستثنيه المجتهد فى تحقيق المناط الخاص وما ذكر معه

وأما التعارض فى الكليين على ذلك الاعتبار فلنذكر له مثالا عاما يقاس عليه ماسواه ان شاء الله .

وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادين[1] « وصف » يقتضى ذمها وعدم الالتفات اليها وترك اعتبارها . « ووصف » يقتضى مدحها والالتفات اليها وأخذ مافيها بيد القبول ، على لأنه شىء عظيم مهدى من ملك عظيم

(فالأول) له وجهان :

« أحدهما » أنها لاجدوى لها ولا محصول عندها ومن ذلك قوله تعالى: (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم) . الآية[2] فأخبر أنها مثل اللعب واللهو الذى لايوجد فى شىء ولا نفع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التى لاطائل تحتها ولا فائدة وراءها . وقوله تعالى: (وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور) فحصر فائدتها فى الغرور المذموم العاقبة . وقوله تعالى: (وما الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهى الحيوان) وقوله تعالى: (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين — الى قوله : ذلك متاع الحياة الدنيا) . وقال : (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) الى غير ذلك من الآيات . وكذلك الأحاديث فى هذا المعنى ، كقوله : « لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة

---

(١) وإنما كان هذا الوصفان كليين لأنهما فى معنى : « كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مذموم » ، « وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا ممدوح ونافع » ، وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضا فان ما ذكر من الآيات والأحاديث ليس صريحا فى الوصفين المذكورين ، ولكنه يفهم منه ذلك ولذا قال (يقتضى) ووسط الوجهين المذكورين فى كل منهما كمقدمة ينتقل الذهن منها إلى وصف الذم ، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين . وسيأتى له بعد تمام البيان أن يقول (فالوصفان إذا متضادان)

(٢) أى إلى قوله والأولاد . وأما قوله (كمثل غيث الخ) فظاهر دخوله فى الوجه الثانى

ماء)[١] وهى كثيرة جداً . وعلى هذا المنوال نسج الزهاد ما نقل عنهم[٢] من ذم الدنيا وأنها لا شيء

« والثانى » أنها كالظل الزائل والحُلم المنقطع . ومن ذلك قوله تعالى : (إنما مثلُ الحياةِ الدُّنيا كماء أنزَلْناه من السَّماءِ فاختلطَ بهِ نباتُ الأرضِ — الى قوله : كأنْ لم تَغْنَ بالأمْس) وقوله : (إنمـا هذهِ الحياةُ الدُّنيا متاعٌ)[٣] وقوله : (لا يَغرَّنَّكَ تقلُّبُ الذين كفرُوا فى البلادِ . مَتاعٌ قليل) الآية ! وقوله : (إنما مثَلُ الحياةِ الدُّنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلطَ به نباتُ الأرضِ فأصبحَ هشيما تذْرُوه الرِّياحُ) وغـير ذلك من الآيات المفهم معنى الانقطاع والزوال ، وبذلك تصير كأن لم تكن . والأحاديث فى هذا أيضاً كثيرة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « مالى وللدُّنيا ؟! ما أنا فى الدُّنيا إلا كراكبٍ تحتَ شجرةٍ ثم راحَ وتركها »[٤] وهو حادى الزهاد الى الدار الباقية

---

(١) أخرجه الترمذى وصححه

(٢) جعل الغزالى شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام : (الأول) ما يصحبك منها إلى الآخرة وتبقى معك ثمرته بعد الموت ، وهو العلم بالله والعمل أى العبادة الخالصة . فهذه هى الدنيا الممدوحة (والثانى) المقابل له على الطرف الاقصى وهو كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له فى الآخرة ، كالتلذذ بالمعاصى والتنعم بالمباحات الزائدة عن الحاجة ، حتى يعد داخلا فى جملة الرفاهية والرعونات ، كالتنعم بالقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث والخدم من الغلمان والجوارى والمواشى والقصور ورفيع الثياب وما إلى ذلك ، فحظ العبد من هذا كله من الدنيا المذمومة (والقسم الثالث) متوسط بين الطرفين وهو الحظ العاجل المعين على أعمال الآخرة ، كقدر القوت من الطعام وما يحتاج إليه من اللباس وكل ما لا بد منه للأنسان فى بقائه وصحته التى يتوصل بها إلى العلم والعمل

(٣) فى سورة غافر

(٤) عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نام على رمال حصير وقد أثر فى جنبه ، فقلت يارسول الله لو اتخذنا لك

﴿ وأما الثانى ﴾ من الوصفين فله وجهان أيضاً :

« أحدهما » مافيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى ، وعلى الدار الآخرة ؛ كقوله تعالى : (أفلَمْ يَنظروا الى السماءِ فوقَهم كيف بَنيناها وزيّنّاها وما لها من فُروج — الى : كذلك الخروج) وقوله : (أمَّنْ جعلَ الأرضَ قراراً وجعلَ خِلالها أنهاراً) الآية ! وقوله : (يا أيُّها الناسُ إن كنتمْ فى رَيبٍ من البَعْثِ فإنّا خلقْناكم من تُرابٍ ثمّ من نُطْفةٍ) الآية ! وقوله : (قُل لِمنِ الأرضُ ومن فِيها إن كنتمْ تعلَمُون ؟ سَيقُولون لِلهِ) الى غير ذلك من الآيات التى هى دلائل على العقائد و براهين على التوحيد

« والثانى » أنها منن ونعمٌ امتنّ الله بها على عباده ، وتعرف اليهم بها فى أثناء ذلك ، واعتبرها ودعا اليها بنصبها لهم[1] و بثها فيهم ، كقوله تعالى : (اللهُ الذى خلقَ السّموات والأرضَ وأنزلَ منَ السماءِ ماء فأخرَج بهِ منَ الثمراتِ رزقاً لكم — الى قوله : وإن تعدُّوا نعمةَ اللهِ لا تُحْصوها)[2] وقوله : (الذى جعلَ لكمُ الأرضَ فِراشاً والسماءَ بِناء وأنزلَ من السماءِ ماء) الآية ! وقوله (هُوالذى أنزلَ من السماءِ ماءً لكم منهُ شرابٌ ومنه شجرٌ — الى قوله : وإن تعدُّوا نِعمةَ اللهِ لا تُحْصُوها) وفيها : (واللهُ جعلَ لكم ممّا خلقَ ظِلالاً وجعل لكم من الجبالِ أكْناناً) الآية ! وفى أول السورة : (والأنعامَ خلقها لكم فيها دفْءٌ ومَنافعُ ومنها تأكلون — ثم قال: (ولكم فِيها جَمالٌ حينَ تُرِيحون وحين تسْرَحُون — ثم قال : والخيلَ والبغالَ والحميرَ لِتركبوها وزينة) فامتن تعالى ههنا وعرف بنعم من جملتها الجمال والزينة ، وهو الذى ذم به الدنيا فى قوله : (إنما الحياةُ الدُّنيا لعِبٌ ولهوٌ وزينةٌ) الى غير ذلك ، بل حين عرّف بنعيم الآخرة امتنّ بأمثاله فى الدنيا ؛

وطاء تجعله بينك وبين الحصير يقيك منه ؟ ! فقال (مالى وللدنيا ؟ ما أنا والدنيا؟ إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها) أخرجه الترمذى وصححه

(١) أى و بمثل قوله تعالى (كلوا من رزق ربكم)

(٢) فى سورة ابراهيم

كقوله: (في سدْرٍ مخضودٍ وطلحٍ منضودٍ ، وظلٍّ ممدودٍ) وهو قوله : (والله جعل لكم مما خلق ظلالاً) وقال : (ولهم فيها أزواجٌ مطهرةٌ) ، وقال : (والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً) . وهو كثير ، حتى إنه قال في الجنة : (فيها أنهارٌ من ماءٍ غير آسنٍ) الى آخر أنواع الأنهار الأربعة ، وقال: (والله أنزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها — الى أن قال : وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا — الى قوله : فيه شفاء للناس) وهو كثير أيضا .
فأنزل الأحكام ، وشرع الحلال والحرام ، تخليصا لهذه النعم التي خلقها لنا من شوائب الكدرات الدنيويات والأخرويات . وقال تعالى : (من عمل صالحا من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمنٌ فلنحيينه حياةً طيبةً) يعني في الدنيا[1] (ولنجزينهم أجرهم) يعني في الآخرة . وقال حين امتن بالنعم . (كلوا من ثمره إذا أثمر وينعه) (كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدةٌ طيبةٌ وربٌّ غفورٌ) وقال في بعضها : (ولتبتغوا من فضله) فعدّ طلب الدنيا فضلا ، كما عدّ حب الإيمان وبغض الكفر فضلا

والدلائل أكثر من الاستقصاء

فاقتضى الوصف الأول المضادة للثاني ؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هذا الوجه الأخير من الوصف الثاني ، وهو ظاهر ، لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد لعب لا محصول له مضادٌّ لكونها نعما وفضلا . والوجه الثاني من الوصف الأول مضاد للأول من الوصف الثاني ، لأن كونها زائلة وظلا يتقلص عما قريب مضادٌّ لكونها براهين على وجود الباري ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال ، وعلى أن الآخرة حق . فهي مرآة يرى فيها الحق في كل ما هو حق ، وهذا لا تنفصل

---

(١) هو رأي بعض المفسرين وأولى ما قيل بناء على هذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة فإنه لا يطيب عيش في الدنيا لغير القانع ، وذلك مشاهد معروف ، وقيل حياة طيبة يعني في الجنة ، لأنها حياة بلا موت ، وغنى بلا فقر ، وصحة بلا سقم وملك بلا هلك ، وسعادة بلا شقاوة

الدنيا فيه من الآخرة ، بل هو فى الدنيا لا يفنى ، لأنها اذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذى تعطيه ، فذلك الأمر موجود فيها تحقيقه ، وهو لا يفنى وإن فنى منهـا ما يظهر للحس ، وذلك المعنى ينتقل الى [١] الآخرة فتكون هنالك نعيما . فالحاصل أن ما بُث فيها من النعم التى وضعت [٢] عنوانا عليه — كجعل اللفظ دليلا على المعنى — باقٍ وان فنى العنوان . وذلك ضدُّ كونها منقضية باطلاق . فالوصفان اذا متضادان . والشريعة منزهـة عن التضاد ، مبرأة عن الاختلاف ، فلزم من ذلك أن [٣] توارد الوصفين على جهتين مختلفتين ، أوحالتين متنافيتين ، بيانه أن لها نظرين :

(أحدهما) نظرٌ مجردٌ من الحكمة التى وضعت لها الدنيا من كونها متعرفا متعرفا للحق ، ومستحقا لشكر الواضع لها ، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشا ومقتنصا للذات ، ومآلا للشهوات ، انتظاما فى سلك البهائم ، فظاهر أنها من هذه الجهة قشرٌ بلا لُب ، ولعب بلا جِد ، وباطلٌ بلا حق ، لأن صاحب هذا النظر لم ينَل منها إلا مأكولا ومشروبا ، وملبوسا ومنكوحا ومركوبا ، من غير زائد ، ثم يزول عن قريب ، فلا يبقى منه شيء . فذلك كأضغاث الأحلام . فكل ما وصفته الشريعة فيها على هذا الوجه حقٌ ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروا منها إلا ما قال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذلك مما وصفها به ، ولذلك صارت أعمالهم (كسرابٍ بقيعةٍ يَحْسَبُهُ الظمآنُ ماءً حتى إذا جاءَهُ لم يَجِدْهُ شيئا) وفى الآية الأخرى : (وقَدِمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناهُ هباءً منثوراً)

---

(١) كما سبق آنفا فى كلام الغزالى فى القسم الأول

(٢) أى هذه النعم وضعت عنوانا على العلم الذى تعطيه ، وهو العقائد المتعلقة بوحدانية الله وصفاته العلى وتمجيده وتقديسه

(٣) أى فوجب بسبب هذا التعارض أن يحمل كل من الدليلين على حال واعتبار غير ما يحمل عليه الآخر

(والثانى) نظرٌ غير مجرد من الحكمة التى وضعت لها الدنيا ، فظاهر أنها ملأى من المعارف والحكم ، مبثوث فيها من كل شىء خطير مما لا يقدر على تأدية شكر بعضه . فاذا نظر اليها العاقل وجد كل نعمة فيها يجب شكرها ، فانتدب الى ذلك حسب قدرته وتهيئته ، وصار ذلك القشرُ محشوًّا لُبًّا ، بل صار القشر نفسه لبا ؛ لأن الجميع نعمٌ طالبة للعبد أن ينالها فيشكر لله بها وعليها ، والبرهان[(١)] مشتمل على النتيجة بالقوة أو بالفعل ، فلا دِقٌّ ولا جِلٌّ فى هذه الوجوه الا والعقلُ عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه من الحكم والنعم . ومن ههنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها جِدٌّ وأنها حقٌّ ؛ كقوله تعالى : (أفحسِبتم أنما خلقناكم عبثاً ؟) ، وقوله : (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا) ، وقوله : (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ، ما خلقناهما إلا بالحقّ) (أو لم يتفكرُوا فى أنفسهم ما خلق اللهُ السموات والأرض وما بينهما إلا بالحقّ) الى غير ذلك . ولأجل هذا صارت أعمال أهل النظر[(٢)] معتبرةً مُثبتة ، حتى قيل : (فلهم أجرٌ غير ممنون)[(٣)] (من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمنٌ فلنُحيينهُ حياةً طيبة)[(٤)]

فالدنيا من جهة النظر الأول مذمومة ؛ وليست بمذمومة من جهة النظر الثانى ، بل هى محمودة . فذمها بإطلاق لا يستقيم ، كما أن مدحها بإطلاق لا يستقيم . والأخذ

---

(١) تشبيه للتقريب

(٢) لعل الأصل (أهل هذا النظر)

(٣) أى غير مقطوع كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية ، ويظهر أن غرضه أن أجرهم فى الآخرة غير مقطوع عن عملهم فى الدنيا بل متصل به حتى يظهر ارتباط الكلام فى سياق الاستدلال

(٤) اذا اقتصر على ما ذكره فى الاية وكان المراد الحياة فى الدنيا كما سبق له فى معناها فلا يظهر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرار الأعمال الصالحة واتصالها بالاخرة وإن كان المراد الحياة فى الاخرة كما هو رأى بعض المفسرين صح وعلى الأول كان المناسب اثبات بقية الاية (ولنجزينهم الخ)

لها من الجهة الأولى مذموم ، يسمى أخذه رغبة فى الدنيا وحبا فى العاجلة ؛ وضده هو الزهد فيها ، وهو تركها من تلك الجهة ، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطلوب . والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم ، ولا يسمى أخذه رغبة فيها ، ولا الزهد فيها من هذه الجهة محمود ، بل يسمى سفها وكسلا وتبذيرا . ومن هنا وجب الحجر على صاحب هذه الحالة[1] شرعاً ، ولأجله كان الصحابة طالبين لها ، مشتغلين بها ، عاملين فيها ؛ لأنها من هذه الجهة عون على شكر الله عليها ، وعلى اتخاذها مركباً للآخرة ، وهم كانوا أزهد الناس فيها ، وأورع الناس فى كسبها . فربما سمع أخبارهم فى طلبها من يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى ، لجهله بهذا الاعتبار ، وحاش لله من ذلك ، إنما طلبوها من الجهة الثانية فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم ، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى فكان ذلك أيضا من جملة عباداتهم رضى الله عنهم ، وألحقنا بهم ، وحشرنا معهم ، ووفقنا لما وفقهم له بمنه وكرمه .

فتأمل هذا الفصل ؛ فان فيه رفع شبه كثيرة ترد على الناظر فى الشريعة وفى أحوال أهلها . وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة ، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه ، كما يفهمون طلبها على غير وجهه ، فيمدحون ما لا يمدح شرعا ، ويذمون ما لا يذم شرعا . وفيه أيضا من الفوائد فصل القضية بين المختلفين فى مسألة الفقر والغنى ، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق ، ولا الغنى أفضل بإطلاق ، بل الأمر فى ذلك يتفصل ؛ فان الغنى إذا أمال إلى إيثار العاجلة كان بالنسبة الى صاحبه مذموماً ، وكان الفقر أفضل منه . وإن أمال إلى إيثار الآجلة فانفاقه[2] فى وجهه ، والاستعانة به على التزود للمعاد ، فهو أفضل من الفقر . والله الموفق بفضله

---

(١) أى حالة التبذير بوضعها فى غير موضعها

(٢) لعله (بانفاقه)

فصل

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور فى أثناء [١] الكتاب ؛ فلذلك اختصر القول فيه . وأيضاً فان ثم أحكاما أخر تتعلق به ، قلما يذكرها الأصوليون، ولكنها بالنسبة الى أصول هذا الكتاب كالفروع ، فلم نتعرض لها ؛ لأن المضطلع بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر والله المستعان . وانما ذكر هنا ماهو كالضابط الحاصر ، والأصل العتيد ، لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح .

النظر الثانى

فى أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل

وقد صنف الناس فيه من متقدم ومتأخر
والذى يليق منه بغرض هذا الكتاب فرض مسائل :

﴿ المسأله الأولى ﴾

إن السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم . وأعنى بالعالم المجتهد ؛ وغير العالم المقلد . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسئول عالماً أو غير عالم . فهذه أربعة أقسام

(الأول) سؤال العالم وذلك فى المشروع [٢] يقع على وجوه ؛ كتحقيق

---

(١) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الاحالة على ما سبق خمس مرات ، يعين فى كل منها الموضوع المحال عليه عما يؤخذ منه حكم المسألة التى هو بصدد بيانها.

(٢) أى وأما غير المشروع فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلا مما يجب عليه أن يرجع فيه الى اجتهاد نفسه . بحيث لايجوز له أن يقلد مجتهدا آخر والوجوه الستة التى ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع

ماحصل ، أو رفع اشكال عنّ له ، وتذكر ماخشى عليه النسيان ، أو تنبيه المسئول على خطأ يورده مورد الاستفادة ، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين ، أو تحصيل ماعسى أن يكون فاته من العلم [1]

(والثانى) سؤال المتعلم لمثله . وذلك أيضا يكون على وجوه ؛ كمذاكرته له بما سمع ، أو طلبه منه مالم يسمع مما سمعه المسئول ، أو تمرنه معه فى المسائل قبل لقاء العالم ، أو التهدى بعقله إلى فهم ماألقاه العالم

(والثالث) سؤال العالم للمتعلم . وهو على وجوه كذلك ، كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه ، أو اختبار عقله أين بلغ ؟ ، والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل ، أو تنبيهه [2] على ماعلم ليستدل به على مالم يعلم

(والرابع) وهو الأصل الأول ، سؤال المتعلم للعالم . وهو يرجع إلى طلب علم [3] مالم يعلم .

فأما الأول والثانى والثالث فالجواب عنه مستحق [4] إن علم ، مالم يمنع من ذلك عارض [5] معتبر شرعا ، و إلا فالاعتراف بالعجز

وأما الرابع فليس الجواب بمستحق باطلاق ؛ بل فيه تفصيل . فيلزم الجواب

---

(١) أى مما لم يكن عن اجتهاد ، بل كتلقى حديث أو بحث فى رواية وما أشبه ذلك

(٢) وهذه الكلمة القصيرة تضمنت أهم أركان فن التربية العملية المسمى بالبيداجوجيا ، وهو بناء المعلم تعليم تلميذه شيئا جديدا على ماتعلمه قبل ، فقد كان نتيجة لمقدمات ، ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة ، وهكذا

(٣) ويشترك معه فيه بعض وجوه القسم الأول والثانى

(٤) عبر بذلك دون مطلوب شرعا ، لأنه قد لا يكون كذلك ، كما يعلم من مراجعة التفاصيل التى ذكرها لهذه الأقسام الثلاثة . أما قوله فى الرابع (فليس بمستحق) فانه أراد به لازما شرعا ، كما يقتضيه قوله (فيلزم الجواب الخ)

(٥) أى كما أشار إليه بعد بقوله (وقد لا يجوز) وكما يأتى تفصيله فى الفصل الآتى .

إذا كان عالما بما سئل عنه متعينا [١] عليه فى نازلة واقعة [٢] أو فى أمر فيه نص [٣] شرعى بالنسبة إلى المتعلم ، لا مطلقا ، ويكون السائل ممن يحتمل عقله الجواب ، ولا يؤدى السؤال إلى تعمق ولا تكلف ، وهو مما ينى عليه عمل شرعى ، وأشباه ذلك . وقد لا يلزم الجواب فى مواضع ، كما إذا لم يتعين عليه . أو المسألة اجتهادية [٤] لا نص فيها للشارع . وقد لا يجوز ، كما إذا لم يحتمل [٥] عقله الجواب . أو كان فيه تعمق ، أو أكثر من السؤالات التى هى من جنس الأغاليط وفيه نوع اعتراض . ولا بد من ذكر جملة يتبين بها هذا المعنى بحول الله فى أثناء المسائل الآتية

﴿ المسألة الثانية ﴾

الإكثار من الأسئلة مذموم

والدليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح . من ذلك قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء [٦] إن تبد لكم

---

(١) قالوا إن للمفتى رد الفتوى إذا كان فى البلد غيره أهلا لها شرعا ، خلافا للحليمى .

(٢) لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة . كذا قال البيهقى ، ثم روى عن معاذ : (أيها الناس لا تعجلوا بالبلاء قبل وقوعه)

(٣) أى وإن لم يقع بالفعل

(٤) ينظر : هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة وإن لم يصل ؟ كما كان مالك يفعل ، وهو المنقول عن أبى الخطاب وابن عقيل وغيرهما . فيحمل عليه كلامه بأن الذى لا يلزمه إنما هو جواب المسألة ؛ لأنه قد لا يصل إليه اجتهاده .

(٥) قال ابن عقيل : فى هذا تحرم الاجابة ، ولعله المراد بقول ابن الجوزى : لا ينبغى اه شرح التحرير . وسيأتى أن بعض الأسئلة يشتد فيه النهى ، وبعضها يخف ، والاجابة بحسبه ؛ كما يأتى أيضا أن السؤال المتضمن للاعتراض ومعارضة الكتاب والسنة بالرأى مستقل بسببية النهى بقطع النظر عن كونه من الأغاليط . وعليه فقوله (وفيه نوع اعتراض) ليس قيداً لما قبله فحقه (أو) كالسبين قبله

(٦) والمراد بالأشياء مالا خير لهم فيه من التكاليف الشاقة عليهم ، والأسرار الخفية التى قد يفتضحون بها . وكل يسوء . أما الثانى فظاهر وأما الأول فلأن

تسؤكم) الآية! وفى الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ: (ولله على الناس حج البيت) الآية! فقال رجل: يارسول الله أكل عام؟ فأعرض، ثم قال: يارسول الله أكل عام؟ ثلاثا، وفى كل ذلك يعرض. وقال فى الرابعة: «والذى نفسى بيده لو قلتها لوجبت، ولو وجبت ماقمتم بها، ولو لم تقوموا بها لكفرتم. فذرونى ما تركتكم»[1] وفى مثل هذا[2] نزلت: (لا تسألوا عن أشياء» الآية! وكره عليه الصلاة والسلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال فيما لم ينزل[3] فيه حكم، وقال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»[4]

وقال ابن عباس: ما رأيت قوما خيراً من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم،

السؤال عما لم يكلفوا به ربما كان سببا فى التكليف عقوبة، لخروجهم عن الأدب، وتركهم مايليق بهم من التسليم لله من غير تعرض للكميات والكيفيات، كما يشير إليه حديث الحج، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة فى هذه الشريعة السمحة. وإذا كان كذلك ظهر أن الاستدلال بالآية فيه قصور عن المدعى، لأنه إنما يظهر ذلك فى مدة الوحى، والمدعى أوسع من هذا

(١) أخرجه مسلم. والرجل هو الأقرع بن حابس كما صرح به أحمد والدارقطنى فى حديث صحيح

(٢) قيل نزلت لهذا السبب نفسه، وهو السؤال عن فرضية الحج فى كل عام. وقالوا إنه الأقرب. وقيل نزلت حينما ألحفوا فى السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر حتى غضب وقال «من أحب أن يسأل عن شىء فليسأل» إلى آخر الحديث الآتى. ولذلك قال (وفى مثله) أى وهو الالحاف فى السؤال سواء أكان فى خصوص مادة الحديث السابق أم فى غيرها

(٣) هذا أيضا مما يقتضى تقييد ذم كثرة السؤال. ومثله مايأتى عن الربيع. وسيأتى قيد آخر فى كلام ابن عمر. ولذلك عقد الفصل بعد، وبه تتبين القيود التى يلزم أن تراعى فى أصل المسألة

(٤) ذكره النووى فى الأربعين عن الدار قطنى ببعض اختلاف

ما سألوه الا عن ثلاث عشرة [١] مسألة حتى قُبض صلى الله عليه وسلم ، كلهن في القرآن : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ) (ويَسْأَلونَكَ عن اليَتامى) (يَسْأَلونَكَ عن الشَّهْرِ الحَرَامِ) ما كانوا يسألون الا عما ينفعهم . يعنى أن هذا كان الغالب [٢] عليهم . وفى الحديث : « إنَّ أعظمَ المُسلِمين فى المُسلِمينَ جُرْماً مَن سأل عن شَىْءٍ لم يُحَرَّم عليه فحُرِّم عليهم مِن أجْلِ مَسْأَلتِه [٣] » وقال : « ذَرُونى ما تَرَكْتُكم ؛ فإنما هَلَكَ مَن قَبْلَكم بكثرةِ سؤالِهِم واختلافهم على أنبيائهم [٤] » وقام يوماً [٥] وهو يعرف فى وجهه الغضب ، فذكر الساعة وذكر قبلها أموراً عظاما ، ثم قال : « مَن أحَبَّ أن يَسأل عَن شىء فليَسألْ عنه ! فوالله لا تَسْألونى عن شىء إلاَّ أخْبَرتكم به ما دُمت فى مَقامى هذا » قال فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك ، وأكثر رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أن يقول : « سلونى ! » فقام عبدُ الله ابنُ حذافة السهمى فقال : مَن أبى ؟ فقال : « أبوك حُذَافة » فلمّا أكثر أن يقول « سلونى » بَرَكَ عمرُ بن الخطاب على ركبتيه فقال : يا رسول الله رَضينا بالله رَبّاً ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد نبيا قال فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال عمر ذلك وقال أولا « والذى نفسى بيده لقد عرضت على الجنة والنار آنفا فى عُرض هذا الحائط وأنا أصلى فلم أر كاليوم فى الخير والشر » وظاهر هذا المساق يقتضى أنه إنما قال « سلونى » فى معرض الغضب ، تنكيلا بهم فى السؤال حتى يروا عاقبة ذلك ولأجل ذلك [٦] ورد فى الآية قوله (ان تبد لكم تسؤكم)

---

(١) ينظر فى توجيه العدد مع أن المتتبع لأسئلتهم يجد ما فوق المئات . وتوجيهه بأن المراد أن ماذكر فى القرآن هذا العدد فقط لا يفيد المؤلف فى غرضه

(٢) فلا ينافى سؤال بعضهم (ما بال الهلال الخ ؟) وسؤال حذافة (من أبى ؟)

(٣) تقدم (ج ١ ــ ص ٤٩ ، ص ١٦٣) مع بعض اختلاف

(٤) تقدم (ج ١ ــ ص ١٦٣)

(٥) رواه الشيخان

(٦) أى بناء على أن الآية نزلت فى تلك القصة

ومثل ذلك قصة أصحاب البقرة ، فقد روي عن ابن عباس أنه قال « لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم ، ولكن شددوا فشدد الله عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون وقال الربيع بن خثيم : يا عبد الله ماعلمك الله فى كتابه من علم فاحمد الله وما استأثر عليك به من علم فكله الى عالمه ولا تتكلف ، فان الله يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : (قل ما أسأ لكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) الخ وعن ابن عمر قال : لا تسألوا عما لم يكن ، فانى سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن وفى الحديث أنه عليه الصلاةوالسلام « نهى عن الأغلوطات [(١)] » فسره الاوزاعى فقال يعنى صعاب المسائل . وذكرت المسائل عند معاوية فقال أماتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن عضل المسائل وعن عبدة بن أبى لبابة قال : وددت أن حظى من أهل هذا الزمان أن لا أسألهم عن شىء ولا يسألونى. يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثرون أهل الدراهم بالدراهم . وورد فى الحديث « اياكم و كثرة السؤال [(٢)] » وسئل مالك عن حديث « نهاكم عن قيل وقال ، وكثرة السؤال [(٣)] » قال أما كثرة السؤال فلا أدرى أهو ما أنتم فيه مما أنهاكم عنه من كثرة المسائل ، فقد كره رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل وعابها ، وقال الله تعالى : (لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) فلا أدرى أهو هذا أم السؤال فى الاستعطاء ؟ وعن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر . أحرج بالله على كل امرىء سأل عن شىء لم يكن [(٤)] فان الله قد بين ما هو كائن وقال ابن وهب قال لى مالك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل ياعبد الله ما علمته فقل به ودل عليه ومالم

---

(١) رواه أحمد وأبو داود عن معاوية . واسناده حسن

(٢) روى البخارى (إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات ، ووأد البنات ، ومنع وهات ، وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال ، وإضاعة المال)

(٣) رواه الشيخان

(٤) يريد الافتراضات الصرفة أما مايقع فى العادة فان الشريعة تكفلت به لاينقصها منه شىء ، وهذا معنى قوله « فان الله قد بين ماهو كائن »

تعلم فاسكت عنه وإياك أن تتقلد للناس قلادة سوء وقال الاوزاعى إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقى على لسانه الاغاليط وعن الحسن قال إن شرار عباد الله الذين يجيئون بشرار المسائل يعنتون بها عباد الله وقال الشعبي والله لقد بغض هؤلاء القوم إلىّ المسجد حتى لهو أبغض إلى من كناسة دارى قلت من هم يا أبا عمر ؟ قال الأرأيتيون وقال ما كلمة أبغض إلى من « أرأيت » وقال أيضا لداود ألا احفظ عنى ثلاثا إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك[1] أرأيت ، فان الله قال فى كتابه (أرأيت من اتخذ إلهه هواه) حتى فرغ من الآية ، والثانية اذا سُئلت عن مسألة فلا تقِس[2] شيئا بشيء ، فربما حرّمت حلالا أو حللت حراما والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم فقل لا أعلم وأنا شريكك وقال يحي بن أيوب : بلغنى أن أهل العلم كانوا يقولون اذا أراد الله أن لا يُعلم عبده أشغله بالأغاليط والآثار كثيرة

والحاصل أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم . وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وعظوا فى كثرة السؤال حتى امتنعوا منه . وكانوا يحبون أن يجيء الأعراب فيسألون حتى يسمعوا كلامه ويحفظوا منه العلم . ألا ترى مافى الصحيح عن أنس قال : نهينا أن

---

(١) أى فلا تعقب جوابك بتأييده ببحث عقلي وتأييد نظرى ، حتى لاتكون متبعا للهوى . هذا مايفيده الاستدلال بالآية ويشير اليه قوله بعد (ومتابعة المسائل الخ) وإن كان كلامه الآتى عاما فى السائل والمجيب . ثم هل هذا يستقيم فى أيامنا هذه ؟ أم أن المصلحة تقتضى التأييد بالعقليات ؟ وعلى كل حال يلزم تقييده بغير مايفيد وجهة نظر الشرع فى الحكم ؛ ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقولها فى هذه المواطن ، كقوله « أرأيت لو كان على أبيك دين ؟ » ، وسيأتى فى الفصل بعده مايؤيده ، حيث قيد فى النوع الخامس فى الأسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بأن يكون فى أمر تعبدى أو يكون السائل غير أهل لذلك

(٢) إذا لم يكن الشعبي ممن يمنعون القياس يلزم حمل كلامه على غير إطلاقه

نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء . فكان يُعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع . ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاء جبريل فجلس الى النبي صلى الله عليه وسلم . فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وأماراتها . ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل وقال « أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا »[1] وهكذا كان مالك بن أنس لا يقدم عليه فى السؤال كثيرا وكان أصحابه يهابون ذلك . قال أسد بن الفرات — وقد قدم على مالك — وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلوننى أسأله عن المسألة ، فاذا أجاب يقولون قل له فان كان كذا ، فأقول له ، فضاق على يوما فقال لى : هذه سليسلة بنت سليسلة إن أردت هذا فعليك بالعراق ، وإنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لايغالهم فى المسائل وكثرة تفريعهم فى الرأى . وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ، فقالت لها : أحرورية أنت ؟ انكاراً عليها السؤال عن مثل هذا . وقضى النبى صلى الله عليه وسلم فى الجنين بغرة فقال الذى قضى عليه : كيف أغرم مالا شرب ولا أكل ، ولا شهق ولا استهل ، ومثل ذلك بطل؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « إنما هذا من إخوان الكهان »[2] وقال[3] ربيعة لسعيد فى مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ فقال سعيد : أعراقى أنت ؟ فقلت بل عالم متثبت ، أو جاهل متعلم فقال : هى السنة يابن أخى . وهذا كاف فى كراهية كثرة السؤال فى الجملة

(١) (هذا جبريل أراد أن تعلموا) وهو ختام الحديث الطويل الذى سأل فيه جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام والايمان رواه مسلم

(٢) رواه مسلم

(٣) من نوع أسئلة الاعتراض ، مع التنكيت فى شدة المصيبة ونقصان العقل بالتورية . وسيشير إليه بعد

فصل

ويتبين من هذا أن لكراهية السؤال مواضع . نذكر منها عشرة مواضع

(أحدها) السؤال عما لا ينفع فى الدين . كسؤال عبد الله بن حذافة : من أبى . وروى فى التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سئل ما بال الهلال يبدو رقيقا كالخيط، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدرا . ثم ينقص الى أن يصير كما كان ؟ فأنزل الله : (يسألونك عن الأهلة) الآية فأنما أجيب[1] بما فيه من منافع الدين *

(والثانى) أن يسأل بعد مابلغ من العلم حاجته ، كما سأل الرجل عن الحج أكل عام ؟ مع أن قوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت) قاض بظاهره أنه للأبد ، لاطلاقه. ومثله سؤال بنى اسرائيل بعد قوله : (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة)

(والثالث) السؤال من غير احتياج إليه فى الوقت ، وكأن هذا — والله أعلم — خاص[2] بما لم ينزل فيه حكم ، وعليه يدل قوله : « ذرونى ما تركتكم »[3] وقوله « وسكت عن أشياء رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها[4] »

(والرابع)[5] أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها . كما جاء فى النهى عن الاغلوطات

(والخامس) أن يسأل عن علة الحكم وهو من قبيل التعبدات التى لا يعقل لها

---

(١) راجع روح المعانى فى تفسير الآية يتضح المقام

(٢) هذا متعين . وإلا لمنع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص فى الوقت . ولا يقول بهذا أحد

(٣) تقدم (ج ١ — ص ١٦٣)

(٤) تقدم (ج ٤ — ص ١٨٤)

(٥) ينطبق عليه أيضاً الأول والثالث ، فالاغلوطات لا تنفع فى الدين ، وأيضاً لا حاجة لها فى العلم

معنى ، أو السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال كما فى حديث قضاء الصوم دون الصلاة

(والسادس) أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق [١] وعلى ذلك يدل قوله تعالى : (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) ولما سأل الرجل [٢] ياصاحب الحوض هل ترد حوضك السباع ؟ قال عمر بن الخطاب ياصاحب الحوض لاتخبرنا فانا نرد على السباع وترد علينا . الحديث

(والسابع) أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأى ولذلك قال سعيد أعراقى أنت ؟ وقيل لمالك بن أنس الرجل يكون عالما بالسنة أيجادل عنها ؟ قال لا [٣] ولكن يخبر بالسنة فان قبلت منه وإلا سكت

(والثامن) السؤال عن المتشابهات ، وعلى ذلك يدل قوله تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه) الآية ا وعن عمر بن عبد العزيز . من جعل دينه عرضا [٤] للخصومات أسرع التنقل .ومن ذلك سؤال من سأل مالكا عن الاستواء ، فقال الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة

(والتاسع) السؤال عما شجر بين السلف الصالح ، وقد سئل عمر بن عبدالعزيز عن قتال أهل صفين فقال تلك دماء كف الله عنها يدى . فلا أحب أن يلطخ بها لسانى .

---

(١) أى التعمق فى الدين ، كما فى السؤال عن ورود السباع الحوض ، وكما سيأتى فى الاعتراض على الظواهر بتحميلها مايبعد عنها

(٢) هو عمرو بن العاص كان فى ركب فيه عمر . والحديث أخرجه مالك . راجع التيسير فى كتاب الطهارة

(٣) فيه النظر السابق ، وهو أن هذا لا يصلح لزماننا الذى لابد فيه من المجادلة لتأييد الحق ، وإلا لم يسمع من كثير من الناس وفى أعلام الموقعين . عاب بعض الناس ذكر الدليل فى الفتوى قال ابن تيمية بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل

(٤) لعل الأصل (غرضا) بالغين المعجمة ، أى هدفا ومرمى ، أما بالعين فالذى يوافق المعنى (عرضة) بالتاء وضم العين

(والعاشر) سؤال التعنت[1] والإفحام وطلب الغلبة فى الخصام . وفى القرآن فى ذم نحو هذا (ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على مافى قلبه وهى ألد الخصام) وقال : (بل هم قوم خصمون) وفى الحديث « أبغض الرجال إلى الله الالد الخصم[2] »

هذه جملة من المواضع التى يكره السؤال فيها ، يقاس عليها ما سواها . وليس النهى فيها واحدا بل فيها ما تشتد كراهيته ، ومنها ما يخف ، ومنها مايحرم ومنها ما يكون محل اجتهاد . وعلى جملة[3] منها يقع النهى عن الجدال فى الدين كما جاء « ان المِراء فى القرآن كُفرٌ »[4] وقال تعالى (وإذا رأيتَ الذين يخوضون فى آياتِنا فأعرض عنهم) الآية ! وأشباه ذلك من الآى أو الأحاديث . فالسؤال فى مثل ذلك منهى عنه ، والجواب بحسبه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

ترك الاعتراض على الكبراء محمود ، كان المعترَض فيه مما يفهم أولا يفهم . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ماجاء فى القرآن الكريم ، كقصة موسى مع الخضر ، واشتراطه عليه أن لا يسأله عن شىء حتى يحدث له منه ذكراً ، فكان ما قصه الله تعالى من قوله : (هذا فِراقُ بينى وبينِك) وقول[5] محمد عليه الصلاة والسلام

---

(١) أى يسأل ليعنت المسئول ويقهره ، لا ليعلم يعنى وإن لم تكن المسألة من الاغلوطات ، وبذلك يغاير الرابع

(٢) رواه الشيخان والترمذى والنسائى وأحمد عن عائشة

(٣) يقع على خمسة منها

(٤) تقدم (ج ٢ — ص ٣٤١)

(٥) أى فالاعتراض كان سببا للحرمان من التوسع فى العلم الخاص

« يَرحَم الله موسى لوصَبَرَ حتى يَقُصَّ علينا من أخبارهما[١] » وإن كان إنما تكلم بلسان العلم ، فان الخروج عن الشرط يوجب[٢] الخروج عن المشروط . وروى فى الأخبار أن الملائكة لما قالوا : (أَتَجْعَلُ فيها مَن يفسد فيها ويَسْفِكُ الدِّماء ؟) الآية! فردّ الله عليهم بقوله: (إنى أعلم مالا تعلمون) أرسل الله عليهم نارا فأحرقتهم وجاء فى أشد من هذا اعتراض إبليس بقوله . (أنا خير منه خَلَقْتَنى من نار وخلقته من طين) فهو الذى كتب له به الشقاء إلى يوم الدين ، لاعتراضه على الحكيم الخبير : وهو دليل فى مسألتنا وقصة[٣] أصحاب البقرة من هذا القبيل ايضا حين تعنتوا فى السؤال فشدد الله عليهم

(والثانى) ما جاء فى الاخبار ، كحديث « تعالوا أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده »[٤] فاعترض فى ذلك بعض[٥] الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب[٦] لهم شيئا. وقصة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فحوضته[٧] ومنعت الماء من السيلان فقال عليه الصلاة والسلام : « لو تركته لكانت زمزم عينا مَعينا[٨] » وفى الحديث أنه طُبِخ لرسول الله صلى الله عليه وسلم قِدر فيها لحم

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الشيخين والترمذى بلفظ (رحم الله موسى لوددت أنه كان صبر حتى يقص علينا من أخبارهما)

(٢) وقد يقال حينئذ إن ذلك بسبب الخروج عن الشرط لا بسبب أصل الاعتراض

(٣) أى قولهم (اتتخذنا هزوا ؟) فانه استبعاد لما قاله وإنكار أى اين ما سألنا عنه من بيان القاتل من الأمر بذبح البقرة ، فهو اعتراض على الكبراء

(٤) رواه فى التيسير عن الشيخين بلفظ (هلموا أكتب لكم الخ)

(٥) هو عمر رضى الله عنه ، حيث قال أن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن ، إلى آخر الحديث

(٦) فحرموا بسبب ذلك من البيان الذى كان يفيدهم ، لا سيما على القول بأنه كان فى شأن الخلافة

(٧) أخرجه فى التيسير مع القصة بطولها عن البخارى

(٨) يظهر أن هذا حرص لا اعتراض ، ولا يخفى شؤم الحرص فى غير أمور الاخرة

فقال ناولني ذراعا ! قال الراوى فناولته ذراعا ، فقال ناولني ذراعا فناولته ذراعا ،فقال ناولني ذراعا ! فقلت يارسول الله كم للشاة من ذراع ؟ فقال : والذى نفسى بيده لو سكت لأعطيت ذراعا مادعوت[1] » وحديث على قال دخل علىّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى فاطمة من الليل فأيقظنا للصلاة ، قال فجلست وأنا أعرك عينى وأقول إنّا والله ما نصلى إلا ما كتب لنا ، إنما أنفسنا بيد الله فاذا شاء أن يبعثها بعثها فولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول « وكان الانسان أكثر شىء جدلا »[2] وحديث « يأيها الناس اتهموا[3] الرأى فانا كنا يوم أبى جندل ولو نستطيع[4] أن نرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددناه[5] » ولما وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم حزن جد سعيد بن المسيب فقال له ما اسمك ؟قال : حزن قال بل أنت سهل . قال لا أغير اسما سمانى به أبى قال سعيد فمازالت الحزونة حتى اليوم[6] والأحاديث فى هذا المعنى كثيرة

(والثالث) ما عهد بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاض بامتناع الفائدة مبعد بين الشيخ والتلميذ ، ولا سيما عند الصوفية ، فانه عندهم الداء الأكبر حتى زعم القشيرى عنهم أن التوبة منه لا تقبل والزلة لا تقال . ومن ذلك حكاية

---

(١) الحديث فى متن المواهب فى بيان مأكله ومشربه صلى الله عليه وسلم . وهو بروايتين (الأولى) رواها أحمد عن أبى رافع (والثانية) رواها الدارمى والترمذى عن أبى عبيدة وهى أقرب إلى رواية المؤلف ــ وقد قال الزرقانى فى شرحه على المواهب إنهما قصتان

(٢) رواه النسائى ومسلم ورواه البخارى مختصرا ولم ترد كلمة (فجلست وأنا أعرك عينى) الافى رواية النسائى واتفقوا على رواية ضرب الفخذ

(٣) أى فلا تجعلوه فى مقابلة الشريعة فتعترضوها به

(٤) أى وقد ظهر خطؤنا وتعين المصلحة فيما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رده إلى الكفار تنفيذا للشرط

(٥) رواه البخارى باختلاف فى بعض الألفاظ

(٦) أخرجه البخارى وأبو داود

الشاب الخديم لأبى يزيد البسطامى إذ كان صائما ، فقال له أبو تراب النخشبى وشقيق البلخى كل معنا يا فتى . فقال أنا صائم فقال أبو تراب كُلْ ولك اجر شهر فأبى ، فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سنة . فأبي فقال أبو يزيد دعوا من سقط من عين الله فأخذ ذلك الشاب فى السرقة وقطعت يده وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله هذه سليسلة بنت سليسلة ، ان أردت هذا فعليك بالعراق ! فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه [١] فى جوابه ومثله أيضا كثير لمن بحث عنه

فالذى تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجرى على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب ، أو عرضت له حالةٌ يبعدُ العهد بمثلها ، أو لاتقعُ من فهم السامع موقعَها أن لا يُواجَه بالاعتراض والنقد ، فإن عرَضَ إشكالٌ فالتوقف أولى بالنجاح ، وأحرى بادراك البغيـة إن شاء الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الاعتراض على الظواهر غير مسموع

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع ، ولسان العرب يعدم فيه النص [٢] أو يندر ، إذ قد تقدم أن النص إنمـا يكون نصا إذا سلم عن احتمالات عشرة [٣] ، وهذا نادر أو معدوم . فاذا ورد دليل منصوصٌ وهو بلسان

---

(١) لا يؤخذ من الرواية السابقة فى المسألة الثانية أنه كان يعترض ، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط فيقول (فان كان كذا . .) بايعاز أصحاب مالك لتهيبهم سؤاله بأنفسهم

(٢) يطلق النص على الدليل السمعى مطلقا ومنه قوله هنا (دليل منصوص) ويطلق على مالا يحتمل غير ما قصد به فيكون قطعيا فى دلالته على معناه ، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة وهو ما أجرى المؤلف أدلته فى الكتاب على مقتضاه ويطلق على مادل باعتبار وضعه واعتبار سوقه أيضا على المعنى وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص

(٣) تقدمت فى المسألة التاسعة من كتاب المقاصد

العرب ، فالاحتمالات دائرة به ، وما فيه احتمالاتٌ لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين ، فلم يبق الا الظاهر والمجمل ، فالمجمل الشأن فيه طلب المُبيِّن أو التوقف فالظاهر هو المعتمد اذاً . فلا يصح الاعتراض عليه ، لأنه من التعمق والتكلف

وأيضاً فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد ، لورود الاحتمالات وان ضعفت ، والاعتراض المسموع مثله يُضعف الدليل ، فيؤدى الى القول بضعف جميع[1] أدلة الشرع أو أكثرها ، وليس كذلك باتفاق

ووجهٌ ثالث : لو اعتبر مجرد الاحتمال فى القول لم يكن لإنزال الكتب ولا لأرسال النبى عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة ، إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهى والإخبارات ، إذ ليست فى الأكثر نصوصا لا تحتمل غير ما قصد بها ، لكن ذلك باطل بالاجماع والمعقول ، فما يلزم عنه كذلك

ووجهٌ رابع[2] . وهو أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدّى الى انخرام العادات والثقة بها ، وفتح بابَ السفسطةِ وجحدِ العلوم . ويبين هذا المعنى فى الجملة ما ذكره الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » بل ما ذكره السوفسطائية فى جَحدِ العلوم منه يتبين لك أن منشأها تطريقُ الاحتمال فى الحقائق العادية أو العقلية ، فما بالك بالأمور الوضعية ؟ ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شدّد على أصحاب البقرة إذ تعمقوا فى السؤال عما لم يكن لهم اليه حاجة مع ظهور المعنى . وكذلك ماجاء

---

(١) أى حيث قلنا بعدم النص ، ومعلوم أن الاجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التى هى من قسم الظاهر الذى بقى من الاقسام كما سبق له وقوله (أو أكثرها) أى حيث قلنا بوجود قليل من النصوص

(٢) الاوجه الثلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الأدلة القولية بالاحتمالات وهذا الوجه كالترقى عليها ، وكأنه يقول بل اذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة بطلت العلوم الاخرى المرتبة على العادات ، أى الاسباب والمسببات العادية المبثوثة فى الكون فالتجريبات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات ، فاذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية ، أى فقبول الاحتمالات مطلقا يفسد سائر العلوم عقلية ونقلية ، فهو باطل

فى الحديث فى قوله : « أحجُّنا هذا لعامنا أو للأبد ؟ »[١] وأشباه ذلك . بل هو أصل فى الميل عن الصراط المستقيم ، ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحتمال، فاعتبروه وقالوا فيه وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل ، فذمّوا بذلك وأمر النبى[٢] عليه الصلاة والسلام بالحذر منهم

ووجهٌ خامس : وهو أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات[٣] المتفق عليها ، كقوله تعالى : (قل لمنِ الأرض ومن فيها إنْ كنتم تَعلمون ؟ سيقولون لِلّٰه . قل فأَنَّى تسحَرون ؟) فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذلك لله على العموم ، وجعلهم إذ أقروا بالربوبية لله فى الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاء ، وقوله تعالى : (ولئن سألتهم من خلَقَ السّموات والأرض وسخّر الشمس والقمر لَيقولنَّ الله فأنَّى يؤفكون ؟) يعنى كيف يُصرفون عن الاقرار بأن الرب هو الله ، بعد ما أقروا[٤] ، فيدعون لله شريكا ، وقال تعالى : (خلق

---

(١) (ألعامنا هذا أم للابد ؟) جزء من حديث طويل رواه مسلم فى صفة حجة النبى صلى الله عليه وسلم

(٢) أى بقوله فى الحديث المشهور (فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم)

(٣) أى فمع كونها عقلية وثابتة فى الواقع بالعقل كما سيقول (وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول) هى متفق عليها بين المتناظرين وهذا الثانى هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المسلم بين الطرفين هو من باب الظاهر فى هذه التراكيب

(٤) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لكل شىء ، المالك المتصرف فى السموات والأرض ، ولكنهم مع هذا يؤلهون معه شيئا من مخلوقاته نجوما أو حجارة أو غيرها يعبدونها فكان الرد عليهم موجها إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف فى الكون وحده وأنهم يكونون مجانين اذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته ولذا جعل ختام الايات الذى هو كالنتيجة قوله (لا إله إلا هو) فجعل المعنى بالحصر ومحط الرد عليهم هو نفى الشريك فى الألوهية والعبادة فقوله (فيدعون لله شريكا) أى فى استحقاق العبادة

السموات والأرض بالحق يكوّر الليل على النهار — الى قوله : ذلكم الله ربكم له الملك لا إله إلا هو فأنى تصرفون ؟) وأشباه ذلك مما ألزموا أنفسهم فيه الإقرار بعمومه ، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول . ولو لم يكن عند العرب الظاهر حجة غير معترض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم ، لكن الأمر على خلاف ذلك . فدل على أنه ليس مما يعترض عليه

والى هذا[1] فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات ، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات ، حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلا يعتمد لا قرآنيا ولا سُنيا ، بل انجر هذا الأمر الى المسائل الاعتقادية ، فاطرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية ، لبناء كثير منها على أمور عادية ، كقوله : (ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء) الآية ! وقوله : (ألهم أرجل يمشون بها ؟) وأشباه ذلك ، واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهة ولا قريبة من البديهة ، هربا من احتمال يتطرق في العقل للأمور العادية ، فدخلوا في أشد مما منه فروا ، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولا بالشريعة ، فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم ، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد ، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالا . وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود . وقد مر فيما تقدم أن مجاري العادات قطعية في الجملة وإن طرق العقل إليها احتمالا فكذلك العبارات ، لأنها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها . ومر أيضا بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات . وهي خاصة[2] هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله . فإذاً لا يضح

---

(١) أي ويضم إلى هذه الوجوه الخمسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الظاهر تلك المفاسد .

(٢) بتتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما ، والوجوه العقلية كذلك ، ويضم قوة منها إلى قوة ، ولا يزال يستقري حتى يصل إلى ما يعد قاطعا في الموضوع ويصير كالتواتر المعنوي ، ولا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفا لأنه لا يستند إلى دليل خاص كما أن رواة التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محل الثقة

فى الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة ، إلا أن يدل دليل على الخروج [1] عنها ، فيكون ذلك داخلا فى باب التعارض والترجيح ، أو فى باب البيان . والله المستعان

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الناظر فى المسائل الشرعية إما ناظر فى قواعدها الأصلية ، أو فى جزئياتها الفرعية وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر . فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه اليه اجتهاده فهو الحكم فى حقه . إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات [2] ، ضرورية كانت أو نظرية ، عقلية أو سمعية . وأما الفروع فيكفى فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم فى موضعه : فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم فى حقه أيضا ، ولا يفتقر الى مناظرة ؛ لأن نظره فى مطلبه إما نظر فى جزئى ، وهو ثان عن نظره فى الكلى الذى ينبنى عليه ، وإما نظر فى كلى ابتداء ، والنظر فى الكليات ثان عن الاستقراء ، وهو محتاج الى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك . وهكذا إن كان عقليا ، ففرض المناظرة هنا لا يفيد ؛ لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده ، فلا يحتاج الى غيره فيها ؛ وبعد الوصول هو على بينة من مطلبه

ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك فهذه خاصية هذا الكتاب فى استدلالاته ، وهى طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود ، اللهم إلا فى النادر . رحمه الله رحمة واسعة

(١) فتكون حينئذ هى المؤول بعينه

(٢) ولا يقال إذا كانت القواعد الأصولية التى تفرع عنها الجزئيات لا بد أن تكون قطعية فكيف يتأتى الخلاف بين الأصوليين فى تلك القواعد لأن المراد أنها قطعية عند هذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها . وهذا لا ينافى أن غيره يقطع ويجزم بما يخالفها ، حسبما أدت إليه الأدلة التى ارتضاها ، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرع عليها إلا اذا جزم بها بخلاف الفروع فانها يكفى فيها الظن القوى بأن هذا هو حكم الله فيها

فى نفسه ، فالمناظرة عليه بعد ذلك زيادة . وأيضا فالمجتهد أمين على نفسه ، فاذا كان مقبول القول قبله المقلد ، ووكله المجتهد الآخر الى أمانته ؛ إذ هو عنده مجتهد مقبول القول ، فلا يفتقر إذا اتضح له مسلك المسألة الى مناظرة

وهنا أمثلة كثيرة ؛ كمشاورة [1] رسول الله صلى الله عليه وسلم السَّعْدَيْنِ [2] فى مصالحة الأحزاب على نصف تمر المدينة ، فلما تبين له من أمرهما عزيمة المصابرة والقتال لم يبغ به بدلا ولم يستشر غيرهما . وهكذا مشاورته [3] وعرضه الأمر فى شأن عائشة ، فلما أنزل الله الحكم لم يُلق على أحد بعد وضوح القضية . ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم فكلمه [4] عمر فى ذلك ، فلم يلتفت الى وجه المصلحة

(١) وإن كانت الأمثلة ما عدا الثانى فى مصلحة عامة للسلمين ، وليست خاصة بالمجتهد صلى الله عليه وسلم فى قتال الاحزاب ، ولا بأبى بكر فى مثاليه : إلا أن المجتهد فى الموضوعين لما كان هو المسئول عن الأمر وتنفيذه عد كأنه يجتهد لنفسه . وعليه فلا تكون الأمثلة خارجة عن أصل فرضه

(٢) سعد بن معاذ ، وسعد بن عبادة وفى رواية لما سألوه أن يناصفهم تمر المدينة قال « حتى استأمر السعود : هذين ، وسعد بن الربيع ، وسعد بن خيثمة ، وسعد ابن مسعود » فقالوا لا والله ما أعطينا فى أنفسنا الدنية فى الجاهلية فكيف وقد جاء الله بالاسلام وأعزنا بك ، ما لهم عندنا إلا السيف . وقد تقدم (ج ١ — ص ٣٢٥)

(٣) فقد دعا عليا وأسامة بن زيد ، فأما أسامة فقال . أهلك ولا نعلم إلا خيرا . وأما على فقال لم يضيق الله عليك ، والنساء سواها كثير ، وسل الجارية تصدقك . وسأل بريرة أيضا . أما كلمات سيدنا على فكانت مخبأة للاسلام بعد ، فكان بسببها ما كان . وقد أخرج فى التيسير حديث الافك بطوله عن الخمسة إلا أبا داود

(٤) حيث قال ، كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) الحديث فقال والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ، فان الزكاة حق المال . فان قلت أفلا يعد ما وقع من عمر والصحابة فى احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبى بكر . فالجواب أن هذا

فى ترك القتال ؛ إذ وجد النص الشرعى المقتضى لخلافه . وسألوه[1] فى رد أسامة ليستعين به و بمن معه على قتال أهل الردة فأبى ؛ لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم

و إذا تقرر وجود هذا فى الشريعة وأهلها[2] لم يحتج بعد ذلك الى مناظرة ولا إلى مراجعة ، إلا من باب الاحتياط . واذا فرض محتاطا فذلك إنما يقع إذا بنى عليه بعض التردد فيما هو ناظر فيه . وعند ذلك يلزمه أحد أمرين : « إما السكوت » اقتصارا على بحث نفسه الى التبين ؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق . « و إما الاستعانة » بمن يثق به ، وهو المناظر المستعين . فلا يخلو أن يكون موافقا له فى الكليات التى يرجع اليها ما تناظرا فيه ، أولا

فإن كان موافقا له صح إسناده اليه واستعانته به ، لأنه إنما يبقى له تحقيق[3] مناط المسألة المناظر فيها ، والأمر سهل فيها . فان اتفقا فحسن ، و إلا فلا حرج ، لأن الأمر فى ذلك راجع الى أمر ظنى مجتهد فيه ، ولا مفسدة فى وقوع الخلاف هنا حسبما تبين فى موضعه

وأمثلة هذا الأصل كثيرة ، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسائل المشكلة عليهم ، كما فى سؤالهم عند نزول قوله : (الذين آمنوا ولم

داخل فى مناظرة المستعين الآتية وكلامنا الآن فى المجتهد الذى وضحت له القضية فلا يحتاج إلى المناظرة وأبو بكر من هذا القبيل وإن احتاج غيره إلى مناظرته

(١) أى بلسان عمر فشدد النكير عليهم ، كما فى كتب السير . وفى السيرة الحلبية توسع وبسط فى الموضوع

(٢) أى الصحابة العارفين بها والمجتهدين فى أحكامها . وقوله (لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة) أى فى إثبات المسألة . أو معناه لم يحتج فى مثله أى فى الجزئيات التى من قبيله إلى مناظرة وربما ساعد هذا الفهم قوله (ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط)

(٣) بل وتحقيق الأدلة الجزئية ، من كتاب وسنة أو قياس الخ

يلبسُوا ايمانَهم بظلم) ، وعند نزول قوله : (وإن تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) الآية! وسؤال ابن أم مكتوم حين نزل: (لا يستوى القاعدون من المؤمنين) الآية ! حتى نزل : (غير أولى الضرر) وسؤال عائشة عند قوله عليه الصلاة والسلام : « من نوقش الحساب عذِّب[1] » واستشكالها مع الحديث قول الله تعالى (فسوف يحاسب[2] حسابا يسيرا) وأشباه ذلك

وإنما قلنا أن هذا الجنس من السؤالات داخل فى قسم المناظر المستعين ، لأنهم إنما سألوا بعد ما نظروا فى الادلة ، فلما نظروا أشكل عليهم الأمر بخلاف السائل عن الحكم ابتداء فإن هذا من قبيل المتعلمين ، فلا يحتاج إلى غير تقرير الحكم . ولا عليك من اطلاق[3] لفظ « المناظر » ، فانه مجرد اصطلاح لاينبنى عليه حكم . كما أنه يدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد ، حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق[4] ، كما جاء فى شأن محاجة إبراهيم عليه السلام قومه بالكوكب والقمر والشمس ، فانه فرض نفسه بحضرتهم مسترشدا ، حتى يبين لهم من نفسه البرهان أنها ليست بآلهة . وكذلك قوله فى الآية الأخرى : (اذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون ؟ قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين) فلما سأل عن المعبود سأل عن المعنى الخاص بالمعبود ، بقوله: (هل يسمعونكم اذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون) فحادوا عن الجواب إلى الاقرار بمجرد الاتباع للآباء . ومثله قوله : (بل فعله كبيرهم) الاية ! وقوله تعالى : (الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل

---

(١) تقدم (ج ٣ — ص ٨٠)

(٢) حتى قال لها : « ذلك العرض »

(٣) الذى قد تظهر منافاته لادخال هذا الجنس فى قسم المناظر المستعين ، لأن الصحابة لا يعدون مناظرين للنبى صلى الله عليه وسلم إذا روعى معنى المناظرة اصطلاحا ، يعنى لأن هذا اصطلاح آخر

(٤) لأنه يأخذ من مناظره الموافقة على مقدمات الدليل أولا فأولا ، حتى لا يبقى إلا الاعتراف بالنتيجة

من ذلكم من شىء ؟) وقوله : (أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع ؟ أمن لا يهدِّى إلا أن يهدى !) الآية ! وقوله : (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها ؟) الى آخرها ، فهذه الآى وما أشبهها إشارات إلى التنزل منزلة الاستفادة والاستعانة فى النظر ، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيت الخصم ، إذ كان مجيئا بالبرهان فى معرض الاستشارة فى صحته ، فكان أبلغ[١] فى المقصود من المواجهة بالتبكيت ولما اخترموا من التشريعات أمورا كثيرة أدهاها الشرك طولبوا[٢] بالدليل كقوله تعالى : (أم اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم). (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا ؟ قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون ؟) (من يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به) الآية ! وهومن جملة المجادلة بالتى هى أحسن

وإن كان المناظر مخالفاً له فى الكليات التى ينبنى عليها النظر فى المسألة فلا يستقيم له الاستعانة به ، ولا ينتفع به فى مناظرته ، إذ ما من وجه جزئى فى مسألته إلا وهو مبنى على كلى ، وإذا خالف فى الكلى ففى الجزئى المبنى عليه أولى ، فتقع مخالفته فى الجزئى من جهتين ، ولا يمكن رجوعها الى معنى متفق[٣] عليه فالاستعانة مفقودة

ومثاله فى الفقهيات مسألة الربا فى غير المنصوص عليه ، كالأرز ، والدخن والذرة والحلبة وأشباه ذلك . فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهرىّ النافى للقياس

---

(١) لأن مواجهة الخصم بالتبكيت تنفره من استماع سائر الدليل ، وتثير فيه حمية العناد . وقد استعمل القرآن الطريقين فى مقامين

(٢) الفرق بين هذا النوع وما قبله فى محاجة إبراهيم وما بعدها ، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات للدليل الخاص الذى يقوم حجة على الخصم . أما هذه فالسؤال فيها بطلب البرهان إجمالا على دعواهم . يعنى وهم عاجزون عنه .. فلم يبق إلا تسليمهم ببطلانها

(٣) أى فتضيع فائدة المناظرة التى يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق

لأنه بانٍ على نفى القياس جملة . وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها مناظرة المستعين ، إذ هو مخالف فى الأصل الذى يرجعان إليه . وكذلك مسألة الحلبة والذرة أو غيرهما بالنسبة إلى المالكى اذا استعان بالشافعى أو الحنفى وإن قالوا بصحة القياس ، لبنائهما المسألة على خلاف [1] ما يبنى عليه المالكى وهذا القسم شائع فى سائر الأبواب ، فان المنكر للإجماع لا يمكن الاستعانة به فى مسألة تنبنى على صحة الاجماع ، والمنكر لإجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به فى مسألة تنبنى عليه من حيث هو منكر، والقائل بأن صيغة الأمر للندب أو للاباحة أو بالوقف لا يمكن الاستعانة بهم لمن كان قائلا بأنها للوجوب ألبتة

فإن فرض المخالف مساعداً صحت الاستعانة ، كما إذا كان مساعداً حقيقة وهذا لا يخفى

فصل

وإذا فرض المناظر مستقلا بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقراً إليها ، ولكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو منزل منزلته ، فقد تكفل العلماء بهذه

---

(١) القياس يتوقف على العلة فبعد الاتفاق عليها تمكن الاستعانة فى مثل هذا الموضوع ، أما إذا اختلف فيها كما هنا فلا يتأتى الاتفاق فى نتيجة القياس. فالمالكية يقولون ان العلة فى ربا النسيئة مجرد الطعم لا على وجه التداوى ، فيدخل فيه الخضر والفواكه والبقول فيمنع فيها النسيئة ولو متساوية ومن ذلك الحلبة ولو جافة . وربا الفضل علته الاقتيات والادخار أى مجموع الأمرين ، فالطعام الربوى ما يقتات ويدخر . فهذا يمنع فيه الفضل فى الجنس الواحد ، والنسيئة مطلقا ، ومنه الأرز والدخن والذرة ، ويلحق به المصلح . والشافعية يقولون كل مطعوم ولو خضراً أو دواء أو مصلحا يدخله ربا الفضل وربا النسيئة والحنفية يقولون العلة الاتفاق فى الجنس والتقدير بالكيل والوزن ، كما ذكره فى البحر

الوظيفة[١] غير أن فيها أصلا يرجع إليه ، وقد مر التنبيه عليه فى أول كتاب الأدلة[٢] وهنا تمامه بحول الله وهى :

﴿ المسألة السادسة ﴾

فنقول لما انبنى الدليل على مقدمتين : إحداهما تحقق المناط ، والأخرى تحكم عليه ، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك ، بدليل الاستقراء . وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة

وربما وقع الشك فى هذه الدعوى ، فقد يقال : إن النزاع قد يقع فى المقدمة الثانية ، وذلك أنك إذا قلت : « هذا مسكر ، وكل[٣] خمر أو وكل مسكر حرام » فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهى مقدمة تحقيق المناط ، كما أنه قد يخالف فيها أيضاً ، وإذا خالف فيها فلا نكير[٤] على الجملة ، لأنها محل الاختلاف . وقد يخالف فى أن كل مسكر خمر ، فان الخمر إنما يطلق على النيء من عصير العنب ، فلا يكون[٥] هذا المشار إليه خمراً وإن أسكر . وإذ ذاك لايسلم أن كل مسكر خمر ، ويخالف أيضاً فى أن كل مسكر حرام ، فان الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه . وإذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل. فاذاً صارت منازعاً فيها . فكيف يقال بانحصار النزاع فى إحدى المقدمتين دون الأخرى ؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع · وهو خلاف ما تأصل

---

(١) وقد توسعوا فى ذلك وأطالوا فى باب القياس الأصولى واعتراضاته ، كما دون أهل المنطق فنا خاصا فى طرق الاعتراض على الحدود والأقيسة

(٢) فى المسألة السادسة وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا

(٣) لعله سقط هنا كلمة (مسكر) كما يدل عليه لاحق الكلام

(٤) أى فلا بدع فى ذلك ولا ضرر فى طريق المناظرة

(٥) أى فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نىء من عصير العنب

والجواب أن ما تقدم صحيح ، وهذا الاشكال غير وارد . و بيانه أن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا . فان لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال . وقد مر هذا . و إذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل ، وكان الدليل عند الخصم متنازعاً فيه ، فليس عنده بدليل ، فصار الاتيان به عبثاً لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصوداً . ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه ، لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف مالا يطاق . فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصمُ السائلُ معرفةَ الخصم المستدل . وعلى ذلك دل قوله تعالى : (فان تَنَازَعتُمْ فى شيء فرُدُّوهُ إلى الله والرسول) الآية ! لأن الكتاب والسنة لاخلاف فيهما عند أهل الاسلام ، وهما الدليل والأصل المرجوع اليه فى مسائل التنازع ، وبهذا وقع الاحتجاج على الكفار ، فإن الله تعالى قال : (قُل لِمنِ الأرض ومن فيها إن كنتم تعلَمُون — الى قوله : قل فأنّى تُسْحَرون) فقرّرهم بما به أقروا ، واحتج بما عرفوا ، حتى قيل لهم : (فأنى تُسْحرون ؟) أى فكيف تخدعون عن الحق بعد ما أقررتم به ، فادعيتم مع الله إلها غيره ؟ وقال تعالى : (إذ قال لأبيه يا أبتِ لِمَ تَعْبُدُ مالا يَسْمعُ ولا يُبصِرُ ولا يُغنى عنك شيئاً ؟) وهذا من المعروف عندهم ، إذ كانوا يَنحِتون بأيديهم ما يعبدون . وفى موضع آخر : (أتعبدُون ما تَنحِتون ؟) وقال تعالى : (قالَ إبراهيمُ فإنَّ الله يأتى بالشمسِ من المشْرِق فأتِ بها من المغرِب) قال له ذلك بعد ما ذكر له قوله : (ربىَ الذى يُحيي ويميتُ) فوجد الخصم مدفعا ، فانتقل إلى مالا يمكنه فيه المدفع بالمجاز ولا بالحقيقة . وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه . وقال تعالى : (إنَّ مثَلَ عيسى عِندَ اللهِ كمثَلِ آدمَ) الآية ! فأراهم البرهان بما لم يختلفوا فيه ، وهو آدم . وقال تعالى : (يا أهلَ الكتابِ لِمَ تُحاجُّونَ فى إبراهيم وما أُنزِلَت التوراة والانجيل إلا من بعدِه ؟) وهذا قاطع فى دعواهم أن إبراهيم يهودى أو نصرانى . وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن ، فلا يؤتى

فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أو أبى . وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال : (ما أنزل الله على بشر من شيء) قال تعالى (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى الآية فحصل إفحامه بما هو به عالم . وتأمل حديث[1] صلح الحديبية ففيه إشارة الى هذا المعنى . فانه لما أمر علياً أن يكتب « بسم الله الرحمن الرحيم » قالوا ما نعرف « بسم الله الرحمن الرحيم » ولكن اكتب ما نعرف : « باسمك اللهم » فقال : اكتب « من محمد رسول الله » قالوا لو علمنا أنك رسول الله لاتبعناك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك ، فعذرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن كان هذا من حمية الجاهلية ، وكتب على ما قالوا ، ولم يحتشم من ذلك حين أظهروا النَّصَفة من عدم العلم وأنهم إنما يعرفون كذا

وإذا ثبت هذا فالأصل المرجوع اليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى وهو ما تقرر فى المقدمة الحاكمة ، فلزم أن تكون مسلّمة عند الخصم من حيث جعلت حاكمة فى المسألة ، لأنها ان لم تكن مسلمة لم يفد الاتيان بها ، وليس فائدة التحاكم الى الدليل إلا قطع النزاع ورفع الشغب . واذا كان كذلك فقول القائل « هذا مسكر وكل مسكر خمر » إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم ، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها ألبتة ، بل تكون مقدمة تحقيق المناط فى قياس آخر ، وهى التى لا يقع النزاع إلا فيها ، فيبين أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرهما فاذا بين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلا إن كان مسلماً أيضا عند الخصم ، كما جاء فى النص « أن كل خمر حرام » وإن نازع فى أن كل خمر حرام صارت مقدمة تحقيق المناط ، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها . وفى كل مرتبة من هذه المراتب لابد من مخالفة الدعوى للدعوى الأخرى التى فى المرتبة الأخرى ، فان سؤال السائل . هل كل خمر حرام ؟ مخالف لسؤاله اذا سأل : هل كل مسكر خمر ؟

(١) أخرجه فى التيسير بطوله عن البخارى وأبى داود

وهكذا سائر مراتب الـكلام في هذا النمط . فمن هنا لا ينبغي أن يؤتى بالدليل على حكم المناط منازعا فيه ، ولا مظنة للنزاع فيه . إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة الى أخرى لأنا إن فعلنا ذلك لم تتخلص لنا مسألة ، و بطلت فائدة المناظرة

فصل

واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الاشكال المعروفة ، ولا على اعتبار التناقض والعكس وغير ذلك وإن جرى الامر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح . لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون ، وعلى وفق ما جاء في الشريعة ، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيا في الانتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي . إلا أن المتحرى فيه اجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها اذ هو أقرب الى حصول المطلوب على أقرب ما يكون ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول الى المطلوب في الأكثر ، لأن الشريعة لم توضع الا على شرط الأمية ، ومراعاةُ علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك . فاطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازرى في قوله عليه الصلاة والسلام : « كلُّ مُسكر خمر ، وكلُّ خمرٍ حرَام »[1] » قال فنتيجة هاتين المقدمتين أن كل مُسكر حرامٌ . قال وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق ، فيقول ان أهل المنطق يقولون لا يكون القياس ولا تصح النتيجة الا بمقدمتين ، فقوله « كل مسكر خمر » مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً . وهذا وان اتفق لهذا الأصولي ههنا[2] وفي موضع أو موضعين في الشريعة ، فإنه لا يستمر في سائر

(١) رواه مسلم والدارقطني

(٢) أي في نظم هذا الحديث الذي جاء على رسم المنطق مصادفة

أقيستها . ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيها هذا المسلك ، ولا يعرف من هذه الجهة . وذلك انا لو عللنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضلَ فى البُرّ بأنه مطعوم كما قال الشافعى لم تقدر أن نعرف هذه العلة الا ببحث [1] وتقسيم ، فاذ عرفناها فللشافعى أن يقول حينئذ : كلُّ سفرجلٍ مطعوم وكل مطعوم ربوى . فتكون النتيجة السفرجل ربوى قال ولكن هذا لا يفيد الشافعى فائدة ، لأنه انما عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى ، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه ، فجاء بها على هــذه الصيغة . قال ولو جاء بها على أى صيغة أراد مما يؤدى منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها . قال وانما نبهنا على ذلك لما الفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق

هذا ما قاله المازرى . وهو صحيح فى الجملة . وفيه من [2] التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق فى تقرير القضايا الشرعية . وفيه [3] أيضاً إشارة

(١) أى عن الصفات اللاحقة للبر ، وتقسيم لها بين ما يصلح علة وأمارة شرعة على حرمة التفاضل وما لا يصلح . وهذا هو المعبر عنه بالسبر والتقسيم عندهم وبعد معرفتها بهذا الطريق يستوى أن تجعلها حدا أوسط ونصوغ الدليل على طريقة أهل المنطق ، وألا نجعلها كذلك فنعبر بأى عبارة ، فنقول مثلا : السفرجل ربوى لأنه من المطعومات . والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليين والمنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود ، والرد المشار إليه ممكن كما بسطوه فى شرح قول ابن الحاجب (ولابد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان) فقالوا إن هذا ظاهر على الاصطلاح المنطقى ، أما على الأصولى الذى يقول إن الدليل هو المفرد كالعالم مثلا فانما تجبان فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل ، ويكون معنى الاستلزام حينئذ المناسبة المصححة للانتقال .

(٢) أى حيث قال (فالشافعى الخ)

(٣) أى حيث قال (ولكن هذا لا يفيد الشافعى شيئا)

الى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن متفقا عليها مسلمة عند الخصم فلا يفيد وضعها دليلا . ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام : « وكلُّ خمرٍ حرام » مسلَّما لأنه نص النبى صلى الله عليه وسلم ، لم يعترض فيه المخالف ، بل قابله بالتسليم ؛ واعترض القاعدة بعدم[1] الاطّراد . وذلك مما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاق ؛ لأنه قصد قصد المنطقيين . وهكذا يقال فى القياس الشرطى فى نحو قوله تعالى : (لو كان فِيهما آلِهةٌ إلا اللهُ لفسَدَتَا) لأن « لو » لما سيقع[2] لوقوع غيره ، فلا استثناء لها[3] فى كلام العرب قصدا . وهو معنى تفسير سيبويه . ونظيرها[4] « إنْ » لأنها تفيد ارتباط الثانى بالأول فى التسبب ، والاستثناء لا تعلق له بها فى صريح كلام العرب . فلا احتياج الى ضوابط المنطق فى تحصيل المراد فى المطالب الشرعية

والى هذا المعنى — والله أعلم — أشار الباجى فى أحكام الفصول ، حين ردَّ على الفلاسفة فى زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين ، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج . وهو كلام مشكل الظاهر ، إلا إذا طولع به هذا الموضع فربما استقام فى النظر .

---

(١) أى القائلة : لا تصح النتيجة الخ

(٢) عبارة سيبويه (لما كان سيقع لوقوع غيره)

(٣) أى فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لنقيض التالى حتى يرفع المقدم ، ولا لعين المقدم ليثبت التالى

(٤) أما المناطقة ففرقوا بينهما بأن استعمال « لو » لما يستثنى فيه نقيض التالى لأنها وضعت لتعليق العدم بالعدم . واستعمال « إن » لما يستثنى فيه عين المقدم لأنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود والله أعلم

وقد تمّ — والحمدُ لله — الغرضُ المقصود ، وحصل بفضل الله إنجازُ ذلك الموعود على أنه قد بقيت أشياء لم يسعْ إيرادُها ، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مُرادها . وقلّ على كثرة التعطش إليها وُرّادُها . فخشيتُ أن لايرِدُوا مَوارِدَها ، وأن لا يَنظموا فى سِلك التحقيق شوارِدَها ، فثَنيتُ من رِجماح بيانها العِنانَ ، وأرحتُ مِن رسمِها القلمَ والبَنان . على أن فى أثناء الكتاب رُموزاً مُشيرة ، وأشعة توضح مِن شمسها المنيرة . فمن تَهَدَّى اليها رجَا بحول الله الوصولَ ، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول ، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علمٌ يذهب به مذاهب السلف ، ويَقِفُه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف

فنسأل الله الذى بيده ملكوت كل شىء أن يعيننا على القيام بحقه . وأن يعاملنا بفضله ورفقه ، إنه على كل شىء قدير ، وبالاجابة جدير. والحمد لله وكفى ، وسلامٌ على عباده الذين اصطفى م؟

والحمد لله الذى أنعم بالتوفيق لهذه الصبابة فى خدمة أصول الدين . والصلاة والسلام على الرسول الأكرم وكافة الآل والصحابة وسائر التابعين . والتوجه الى الله فى القبول ، فانه غاية المأمول ، ونهاية المسئول م؟

تم بتوفيقه تعالى الجزء الرابع والأخير من كتاب الموافقات
نفع الله به المسلمين ، وأثاب مؤلفه وشارحه ، وطابعه
وناشره ، وكل من أدى فيه خدمة للعلم
والدين ، وأعان على تيسيره
للطالبين . آمين والحمد لله
رب العالمين

